



UNIVERSITÄTS-  
BIBLIOTHEK  
PADERBORN

**De Moralitate, Natvra, Et Effectibvs Actvvm  
Svpernatvralivm In Genere Et Fide, Spe, Ac Charitate,  
Speciatim**

**Coninck, Gilles de**

**Antverpiae, 1623**

Dispvatio XXI. De habitu caritatis.

---

[urn:nbn:de:hbz:466:1-79645](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-79645)

## DISPUTATIO XXI.

## De habitu caritatis.

## DV BIVM I.

Verum caritas sit aliquid creatum in anima nostra?

1  
Magister.

**M**agister. Ecce difficultas præcipue disputatur propter Magistram, qui deceptus ex quibusdam locis D. Augustini male intellectis, putavit caritatem qua Deum diligimus, siue qua actus dilectionis Dei in nobis producit, esse ipsum Spiritum sanctum.

Rom. 5.

Tam Spiritus S. quam solis lux male dicuntur diffundi nisi ratione suorum effectuum.

1. Cor. 12.

Arausic.

2  
Magister.

Trident.

Sed hæc opinio non solum communi sententiae Theologorum, sed aperte ipsis Scripturis & Concilijs repugnat. Primò, quia ad Roman. 5. dicitur: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum*. Si enim caritas sit ipse Spiritus sanctus, male dicitur per Spiritum sanctum diffundi, sicut per lucem solis non diffunditur ipsa lux solis, sed lumen ab hac luce productum. Et si enim lux possit dici ipsam diffundere, & similiter Spiritus possit dici diffundi in corda nostra ratione effectuum, quos producit, illa in aëre, hic in nostris cordibus; tamen lux non dicitur per seipsam siue secundum se diffundi: & similiter Spiritus sanctus non dicitur per se siue secundum se diffundi. Secundò, quia Apostolus 1. ad Corinth. 12. vocat caritatem aliasque virtutes charismata & dona Dei & Spiritus sancti, non distinguens inter hoc donum, siue inter caritatem & alia dona, insinuans utraq; creata esse & à Deo distincta. Et cap. 13. connumerat caritatem cum fide & spe quasi eiusdem ordinis, atque nos habere fidem & caritatem, nihil inter hæc, quod ad rem præsentem attineret, distinguendo. Tertio, Arausicanum cap. 25. similiter dicit Spiritum sanctum caritatem diffundere in cordibus nostris, clare ostendens hanc esse illius effectum.

Responder Magister eam diffundi à Spiritu sancto, quando hic producit in nobis actum caritatis. Sed hoc dici nequit. Primò, quia Concilium loquitur de dono quod præcedit ipsum actum, & per quod sumus potentes elicere istum actum. Secundò, quia Concilium eodem modo loquitur de dono fidei & caritatis. Tertio, quia dicit nos non posse diligere Deum, vel credere sicut oportet, quia liberum arbitrium peccato Adæ est attenuatum: est autem attenuatum, non amissione actus, sed rei permanentis, scilicet habitus fidei & caritatis. Quarto, quia infra dicit nos illud auxilium quod confirmat liberum arbitrium, recipere in baptismo, in quo conferuntur dona habitualia, non autem ipsi actus. Quintò, quia Tridentinum sess. 4. cap. 7. definit in iustificatione infundi caritatem nobis inhaerentem: quod nullo modo dici potest de Spiritu sancto, qui nullo

Coninck de alt. supernat.

modo nobis inhæret, nec etiam de ipsis actibus, quia Concilium loquitur ibi de re permanente & qua permanenter iusti sumus. Sextò, quia S. Augustinus, cuius ferè sola auctoritate Magister nititur, lib. de Spiritu & litera cap. 31. dicit nos inde caritatem habere, unde habemus fidem, scilicet à Spiritu sancto, qui eam diffundit in cordibus nostris. & addit: *Caritas quippe Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos: sicut dicitur iustitia Dei, qua iusti eius munere efficiuntur; & Domini salus, qua nos saluos facit; & fides Iesu Christi, qua nos fideles facit*. Vbi aperte ostendit, caritatem, qua nos diligimus Deum, esse distinctam ab ea qua ipse nos diligit, & illam non minùs quam fidem & iustitiam nobis inhære.

Responder Magister ibi non dici diuersam esse caritatem, qua nos Deum diligimus ab ea qua nos Deus diligit, sed eandem diuersis rationibus dici caritatem Dei & nostram. Sed contrà eodem modo dicendum esset, eandem esse iustitiam nostram & Dei, fidem nostram & Dei, &c. quia hæc eodem modo distinguit S. Augustinus. Plures Patrum auctoritates adfert Valentia hic puncto 1.

Probat Septimò, quia caritas dicitur in alijs esse, in alijs non esse; in alijs esse maior, in alijs minor; in alijs crescere, in alijs corrumpi. quæ non conueniunt Spiritui sancto, qui ubique idem & immutabilis est.

Dices, Spiritum sanctum in se immutabilem dici in nobis crescere vel corrumpi, &c. sicut in se semper æquè magnus dicitur in nobis magnificari: quia scilicet etsi Spiritus sanctus sit in omnibus, non tamen omnes dicuntur eum habere in se; quia alias etiam bruta eum habent. & sic spiritus Eliæ dicitur duplex fuisse in Eliseo.

Sed hæc responsio petit principium; hoc enim est quod petitur, quare in nobis dicatur crescere aut corrumpi, in vno esse maior quam in alio, esse in homine, & non in bruto. Huius enim nulla potest alia reddi ratio, quam quia Spiritus sanctus, siue caritas increata per sua dona seu per caritatem creatam est in aliquibus, & in alijs non; in homine, & non in bruto. sicut lux solis dicitur ibi non esse, ubi lumen suum non diffundit; ibi magis esse, ubi maius lumen diffundit: sic Spiritus sanctus dicitur magis in nobis esse, siue crescere quando maiorem caritatem nobis infundit. Simili modo Deus dicitur in nobis magnificari, cum ipsius dona in nobis magnificantur & illustrentur; unde etiam externa eius gloria augetur. Item spiritus Eliæ dicitur duplex fuisse in Eliseo, quia dona ipsius in hoc duplicata fuerunt quoad externa miracula seu gratiam miraculorum;

Mm 3

vt

3  
August.

4  
Magister.

August.  
Valentia.

Spiritus S. solum ratio ne donorum est, crescit, minuitur, &c. in vno potius quàm in alio.

ut aliqui volunt. Alias, ut iam dixi, intelligi nequit cur Spiritus sanctus magis dicatur esse in vno quam in alio, si nihil operetur in vno quod non operatur in alio: quod secundum Magistrum accideret in iusto & peccatore, quoties uterque dormiret; tunc enim neuter prae altero aut habitu, aut actu Deum diligeret.

1. Iohan. 4.  
August.

Dices Primò, 1. Iohannis 4. Deus dicitur caritas. unde S. Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 17. ait Deum non ita dici caritatem, ut dicitur spes, vel patientia nostra, quia scilicet hæc nobis dat. Sed ita, inquit, dictum est Deus est caritas, sicut dictum est, Deus est spiritus. scilicet essentialiter & in se. Confirmatur, quia S. Iohannes supra, ut exciter nos ad desiderandam & acquirendam caritatem, dicit Deum esse caritatem, & eum qui manet in caritate, manere in Deo. unde S. Augustinus l. 8. de Trinit. c. 7. videtur dicere ipsam fraternam dilectionem esse ipsum Deum. nam, ut probet diligentem proximum etiam diligere ipsum Deum, ait, Qui proximum diligit, consequens est ut ipse præcipue dilectione diligit. Deus autem dilectio est. Et infra: Nemo, inquit, dicat, Non novi quid diligam: diligit fratrem, & diligit eandem dilectionem: magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorum Deum habere, quam fratrem.

Iohan.

August.

Deus essentialiter est caritas, non tamen ea, qua nos diligimus eum.

Respondeo, Deum verè & essentialiter esse caritatem, ut S. Augustinus supra bene ex Scriptura docet: non tamen esse eam, qua nos eum diligimus, sed qua ipse nos diligit. Sicut est essentialiter iustitia, non qua nos iusti sumus, sed qua ipse iustus est. Ad confirmationem, Respondeo S. Iohannem nos ibi hortari ad caritatem obtinendam, quam dicit esse Deum, ut ostendat quanta res sit caritas, quæ etiam in Deo reperitur, atque adeò Deus dicitur: non tamen dicit eandem esse caritatem in Deo & in nobis. Simili modo Salomon Proverb. 8. ut nos incitet ad quærendam sapientiam, multis laudat sapientiam increatam, & indistinctè sæpè modò de creata, modò de increata loquitur, quasi utraque esset vna ac eadem; quia scilicet illa est participatio quedam huius. Et simili modo loquendi S. Augustinus supra caritatem creatam & increatam confundit, quia illa est huius participatio, ut bene aduertit S. Thomas hic ad 1. Alias S. Augustinum utramque caritatem verè inter se distinguere, patet ex loco supra citato, ex cap. 31. de Spiritu & littera, & ex epistola eius 29. ad S. Hieron. Vbi definiens caritatem creatam, Virtus est, inquit, caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Docetque dum hinc viuimus, eam in nobis posse augeri.

Proem. 8.

D. Thomas.

7

Dices Secundò, Nulla creatura est infinitæ virtutis; sed caritas delet peccata, vnit nos Deo, eiusque filios efficit, quæ sunt infinitæ virtutis: ergo caritas non est aliquid creatum.

Respondet D. Thomas caritatem operari formaliter; efficaciam autem formæ attendi secundum virtutem agentis, qui eam producit. Unde ex eo quod caritas iustificat, intelligimus infinitam virtutem Dei eam producentis. Quam responsum multis & perplexis verbis conatur hic explicare Caietanus. Sed

Caietan.

dicendum est S. Thomam nihil aliud velle, quam caritatem non delere peccatum physicè; siue eam, quod delet peccatum, & nos filios Dei constituit, non habere ex natura sua; sed ex ordinatione Dei, qui dam eam nobis infundit, peccatum delet, & nos in heredes ac filios adoptat. Qui effectus etsi sint aliquo modo infiniti, non tamen arguunt infinitam vim caritatis saltem physicam, quia ab ea physicè non sunt, sed ut summum moraliter, siue virtute quadam morali, quæ tanta in ea esse potest, quantum Deus illi vult tribuere.

Nora contra Bañez, Deum hinc posse per se supplere omnem causalitatem efficientem ipsius caritatis, & immediatè per se cum voluntate nostra concurrere ad productionem amoris supernaturalis: nulla enim hic potest ostendi implicantia; & cum ille actus tunc etiam procederet ab ipsa voluntate tamquam à causa eius partiali, sicut etiam nunc procedit quando ab anima simul & caritate producitur, non minus eo casu esset vitalis, quam sit iam, vide dicta supra disp. 5. dub. 5.

## D V B I U M II.

Sub qua ratione formali Deus sit obiectum caritatis?

Hoc dubium hic oritur ex eo, quod D. Thomas 2. 2. q. 23. art. 4. in corpore dicat, bonum diuinum esse obiectum caritatis, quatenus est obiectum beatitudinis. Quidam enim ex hoc loco & ex prima secundæ q. 109. art. 3. ad primum conantur probare, caritatem naturalem & supernaturalem ita distingui obiectis, quod illa tantum feratur in Deum qua auctorem & finem rerum naturalium, hæc verò in auctorem supernaturalium. Ratio eorum est, quia cum hi amores differant specie, debent etiam differre obiecto formali; nec videretur alia differentia posse assignari.

CONCLUSIO I. Deus non est solum obiectum caritatis, quatenus est auctor rerum supernaturalium. Ita Scotus in 3. dist. 23. q. unica, Scotus, §. Quantum ad istum articulum. Gabriel ibidem Gabriel, a. 3. dub. 3. concl. 1. & alij.

Probat, quia vel illud Quatenus habet se per modum finis, ita ut Deum ideo amemus ut sit, siue quia cupimus eum nobis esse principium siue auctorem supernaturalium: & hoc dicere nequit, quia ut sic est obiectum amoris concupiscentiæ & spei. Vel Secundò, habet se per modum restringentis, ita ut hanc solam in in eo virtutem siue perfectionem amemus: sicut amor castitatis instigat nos ut amemus aliquem præcisè quia castus est. Sed ne hoc dici potest; quia sic non possemus caritate amare Deum qua sibi & in se bonus est, sine respectu ad nos, nec etiam velle ipsi suam beatitudinem; quia ut sic non est auctor nostræ beatitudinis aliorumque donorum supernaturalium; cum tamen sub dicta ratione Sancti, & præsertim Beati in cælo, Deum ex caritate maximè amemus; ita ut magis gaudeant Deum in se esse beatum, quam

quàm ipsum nobis esse causam beatitudinis. Vel Tertiò, illud quatenus dicit motum huius amoris: sicut si amarem Iohannem, quia doctus est, aliàs eum non amaturus; posito tamè quod doctus sit, eum simpliciter & secundum omnem rationem amem. Sed nec hoc dici potest, quia Deus in se amandus est, ita ut amaretur, etsi nulli unquam vellet esse causa æternæ beatitudinis aliorumve donorum supernaturalium, & Sancti ita eum amant ex vera caritate, ut etiam vellent eum maximè amare, etsi scirent nec se, nec illos alios unquam ad statum aliquem supernaturalium eleuandos esse.

11 Probatur Secundò, quia si aliquis audiret Deum in se esse tam bonum, ut homini statueret dare æternam vitam, id quæ fide naturali crederet, etsi non haberet caritatem supernaturalem, posset sine dubio amore naturaliter Deum amare, sicut potest amare aliquem hominem bonum & munificum, aut etiam ipsum Deum quia auctorem rerum naturalium: ergo Deus illo modo consideratus etiam est obiectum amoris naturalis: & consequenter nulla est ratio cur dicta ratione distinguamus amorem Dei naturalem à supernaturali.

12 **CONCLUSIO II.** Obiectum formale caritatis est bonitas Dei, qua in se infinitè bonus & perfectus est secundum omnem rationem entis. Ita Scotus & Gabriel supra: & insinuat aperte D. Thomas 2. 2. q. 23. a. 5. ad 2. ubi negat ex diuersis beneficijs in Deo oriri diuersas rationes formales amandi eum per caritatem, quia caritate Deus diligitur propter seipsum; nam una sola ratio diligendi attenditur principaliter à caritate, scilicet diuina bonitas, quæ est eius substantia. Et art. 6. in corpore ait, caritatem attingere Deum ut in ipso sistat, non autem ut ex eo aliquid boni nobis proueniat. Et ita intelligendum est, quod hic dicit Deum esse obiectum caritatis, quatenus est obiectum beatitudinis: quia scilicet caritas non fertur in Deum, ut dicit ordinem ad nos, seu ut consideratur cum aliqua restrictione, sed quatenus habet in se infinitam perfectionem in omni genere entis; ut sic enim est obiectum visionis beatificæ: nam in cælo videmus eum sicuti est, ut dicitur 1. Iohan. 3. & ita etiam D. Thomam explicat Caietanus.

13 Probatur, quia caritas attingit Deum quatenus perfectissimè & maximè bonus est: sed melior & perfectior est in se, quàm quatenus dicit ordinem ad creaturas: ergo caritas eum sub illa ratione attingit.

14 Maior est D. Thomæ art. 6. ubi etiam inde probat caritatem esse virtutem perfectissimam. Minor probatur, quia in se spectatus est omnimodè immensus in omni perfectione & bonitate: quatenus autem dicit ordinem ad creaturas tamquam earum auctorem aut principium, finito quodam modo se habet: quia effectus omnes ipsius, siue dona tam gratiæ quàm naturæ sunt finita, præsertim secundum suam rationem physicam.

15 Probatur Secundò, quia cum caritas sit amor amicitiae, per eam volumus Deo bonum præcisè quia ipsi bonum, & consequenter quia maximè ipsi bonum est: atqui ipse propriè &

maximè sibi bonus est, non quatenus est nostra beatitudo, aut nobis auctor alicuius boni; sed quatenus est sua beatitudo, in se infinitè perfectus: ergo ut sic eum caritate amamus.

Dices, D. Augustinus l. 1. Soliloquiorum cap. 6. circa finem, dicit nos per caritatem desiderare Dei conspectum: ergo caritas fertur in Deum quatenus est nostra beatitudo. Respondeo nego consequens. Nam D. Augustinus non vult nos caritate amare Dei conspectum quatenus per eum beamur; sed quatenus per eum Deum nobis præsentem sistimus; atque ita eum perfectus amamus, illique totaliter coniungimur; ad quæ caritas maximè inclinatur.

Dices Secundò, Omnis inclinatio, qualis est etiam amor, sequitur aliquam formam seu naturam: sed natura non inclinatur nisi in se ipsam aut in id, in quo tamquam in principio aut effectu aut simili continetur: ergo amor numquam inclinatur in alium, nisi in eo natura amantis aliquo ex modis iam dictis contineatur, & consequenter amor naturalis non potest ferri in Deum, nisi ut in auctorem naturæ; nec supernaturalis amor, nisi ut in auctorem rerum supernaturalium.

16 Respondeo Primò, maiorem propriè esse veram in sola inclinatione naturali, quæ unicuique rei insita est ad sui conseruationem & perfectionem: & de simili etiam inclinatione intelligenda est minor: secus autem est de amore, quem liberè elicimus, præsertim si sit amor amicitiae, qui ita fertur in alterum, ut non respiciat illam rationem bonum ipsius amantis.

Confirmatur Primò, quia aliàs angelus non posset naturali amore diligere hominem, quia eius natura nullo modo ex dictis, in homine reperitur. Secundò, quia aliàs nullus amor aliquè inclinaret ut vellet pro amico, filio, aut parente mori: item omnis amor naturalis siue non supernaturalis inclinaret nos, ut quo aliquis nobis maximè sanguine iunctus est, eo ipsum maximè amaremur, & omnes non sanguine iunctos aequaliter amaremur. quæ patet aperte falsa esse: nam sæpè amicos externos magis amamus, quàm consanguineos, & sæpè alij pro alijs parati sunt mori. Quod autem hæc sequeretur probatur; quia si amor semper necessariò inclinaret in id solum, in quo reperitur natura amantis, magis semper inclinaret in id, in quo illa magis reperitur: atqui magis reperitur in amante, quàm in vilo alio; item in consanguineis, quàm extraneis: ergo illos semper præ his amaret.

18 Respondeo Secundò, etsi caritas non inclinaret ad aliquem amandum, in quo ipsa seu eius principium non reperitur aliquo ex dictis modis; non tamen posset dici eam solum inclinare ad illum amandum præcisè sub ea sola ratione: quia aliàs non inclinaret ad amandum Deum quia auctorem fidei aut spei; quia ut sic, non est auctor caritatis. Nec sufficit si dicas caritatem ideo inclinare ad amandum Deum quia auctorem fidei & spei, quia ipsa has virtutes præsupponit in suo subiecto; nam eadem ratione præsupponit ipsam naturam, sine qua esse non potest, & consequenter etiam amabit Deum ut auctorem naturæ.

M m 4

Petes,

15  
August.

Qua ratione caritate desideramus nostram beatitudinem.

17  
Solutio amor naturalis siue non liber, fertur in id solum quod sibi naturaliter coniungitur: ut de libero seu rationali.

19  
D. Thomas.

Qua ratione  
dicatur ca-  
ritate amare  
Deum ut  
auctorem su-  
pernaturalis  
suum; & na-  
turam ut au-  
ctorem na-  
turalium.

Petes, quid ergo sibi velit D. Thomas, dum  
1. 2. quæst. 109. artic. 3. ad 1. ait naturam diligere  
Deum qua auctorem naturæ, caritatem verò  
qua obiectum beatitudinis. Respondeo D.  
Thomam solum velle amorem naturalem de-  
bere esse talem, qui respondeat beneficijs natu-  
ralibus: supernaturalem verò debere esse talem  
qui respondeat beneficijs supernaturalibus, &  
sit proportionatus fini supernaturali. quā pro-  
portionem propriè non tam habet ab obiecto,  
quàm à suo principio supernaturali, à quo ha-  
bet quòd amorem naturalem perfectione su-  
peret. Et hoc D. Thomam velle patet, quia di-  
cit ibidem caritatem amare Deum eminentius,  
quàm natura eum amare; quia autem obscurum  
erat in quo consisteret illa eminentia, nec pote-  
rat facile ostendi ex principijs intrinsecis, ex-  
plicat illud ex diuerso vtriusque amoris fine, cui  
vterque debet proportionari.

### D V B I V M III.

*Utrum mutua inter Deum & homines cari-  
tas habeat veram rationem amicitiae?*

20

**C**ONCLUSIO. Mutua inter Deum omnesq;  
iustos caritas habet rationem veræ amicitiae.  
ita D. Thomas 2. 2. q. 23. a. 1. & communiter  
Doctores: estque omnino certa.

Probatur Primò, ex Scriptura; quia hæc ius-  
tos sæpius vocat amicos Dei. Sap. 7. v. 14.  
sapientia dicitur nos facere participes amicitiae  
Dei. Psal. 138. dicitur, *Nimis honorati sunt ami-  
ci tui Deus.* Iohan. 11. Christus Lazarum vocat  
amicum. & cap. 15. v. 14. ait Apostolis, *Vos amici  
mei estis si feceritis quæ ego precipio vobis.* & v. 15. *Vos  
autem dixi amicos,* &c. Similia habentur pluri-  
bus alijs locis.

21

Dices, hæc impropiè accipienda esse, quia  
Scriptura etiam vocat nos filios Dei, palmites,  
oues, &c. quæ tamen metaphorice accipienda  
sunt. Respondeo, nego assumptum. Ad proba-  
tionem, Respondeo nos etiam esse verè filios  
Dei, iuxta illud 1. Iohan. 3. *Carissimi videte qualem  
caritatem dedit nobis Deus, ut filij Dei nominemur &  
simus.* vnde etiam teste Apostolo ad Roman. 8.  
verè sumus heredes Dei. Nec refert quòd solum  
simus filij adoptiui, quia etiam hi verè filij sunt.  
Palmites verò & oues dicimur metaphorice:  
quia hæc propriè sumpta in nos conuenire non  
possunt: nullam autem est inconueniens quin  
propriè possimus dici amici Dei, ut ex dicendis  
patebit. Quare cum Scriptura nos vocet amicos  
Dei, id propriè intelligendum est. Nam verba  
Scripturæ propriè intelligenda sunt, quando  
nullum apertè absurdum inde sequitur, iuxta  
S. Augustinum l. 3. de Doctrina Christiana cap.  
10. & 11.

August.

22

Amicitiae  
definitio.

Probatur Secundò, ex conditionibus requi-  
sitis ad amicitiam. Est igitur amicitia mutua  
quidam benevolentiae amor in communione  
quadam & honestate fundatus. Vbi quinque ad  
eam requiruntur conditiones.

Prima est ut sit amor benevolentiae, siue quo  
alteri volumus bonum quia ipsi bonum est, si-  
ue ut ipsi, non autem ut nobis bene sit. Hinc

Quinq; co-  
ditiones ad  
eam requiritur.  
I. Condicio.

quæ amamus ut nobis commoda, v. c. seruos, e-  
quos, &c. non amamus amore amicitiae. Cari-  
tate autem amamus bonum Dei præcisè qua i-  
phius bonum est sine respectu ad nostrum com-  
modum, siue bonum. iuxta illud Apostoli; *Caritas non querit quæ sua sunt.* Simili modo Deus  
vult nobis beatitudinem quatenus nobis bona  
est, non autem quia ipse nobis indiget, iuxta il-  
lud psal. 15. *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam  
bonorum meorum non eges.*

Nec refert quòd Deus etiam referat beatitu-  
dinem nostram ad gloriam suam: quia hoc non  
facit quia ea indiget, aut quasi inde vtilitatem  
accipiat; sed quia cum ipse naturaliter sit finis  
omnium rerum, quidquid bonum est natura  
sua in Deum refertur, & consequenter beatitu-  
do nostra hoc ipso quo bona & honesta est,  
naturaliter refertur in Dei gloriam: quare quòd  
Deus eam ita referat, non obest perfectæ ami-  
citiae. Sicut nec obest amicitiae meæ cum Iohan-  
ne, si hanc appetam propter intrinsecam suam  
honestatem, & consequenter propter Deum:  
quia hoc honestæ amicitiae naturæ & intrinse-  
cum est ita in Deum referri.

Vbi cum P. Lessio de Iustit. c. 36. dub. 3. n. 23. Lessio.  
& Turrian. 2. 2. disp. 66. dub. 2. §. Tandem circa ter-  
tium, Nota, sicut in nobis est duplex actus: alter,  
quo volumus amico bonum, quia ipsi bonum  
est; alter, quo eius amicitiam expetimus nobis  
propter suam honestatem, eamque vltius ad  
Dei honorem referimus: quorum prior est ve-  
rus amor amicitiae erga amicum; secundus verò  
non: ita in Deo actum, quo nobis vult bonum  
quatenus nobis est bonum, esse virtute distin-  
ctum ab actu quo hoc refert ad suam gloriam:  
atque ita ibi sunt virtute quodammodo duo a-  
ctus, quorum prior propriè habet rationem ami-  
citiae erga nos.

Secunda conditio est, ut amor sit mutui:  
quæ conditio clara est in caritate, quia & nos a-  
mamus Deum, & ipse diligentes se diligit. Ob-  
defectum huius conditionis, amor quo amamus  
inimicos respectu ipsorum, non habet rationem  
amicitiae, quia non est mutui amor, cum ipsi  
nos non ament; habet tamen rationem amicitiae  
respectu Dei, si ipsos propter Deum ame-  
mus.

Tertia conditio est, ut hic amor vtriusque sit  
cognitus: nam, ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 4. III. Condicio  
amicitiae est redamatio non latens. Et ratio est,  
quia aliàs non esset propriè mutui amor, quia  
vnus alteri non responderet, nec se mutuo re-  
spicerent, sed fortuito concurrerent, nec vnus  
amans alterum amaret ut amicum. Hæc autem  
conditio etiam reperitur in caritate. nam fide  
nobis constat Primò, Deum in genere amare om-  
nes homines, & quantum est ex parte sua cu-  
pere omnes saluos fieri; nam, ut dicitur Iohan. 3.  
*Sic enim Deus dilexit mundum ut daret unigeni-  
tum suum, ut omnis qui credit non pereat.*  
Secundò, fide constat Deum in particulari nos  
diligere, si eum verè diligamus, ut ipse testatur  
Prouerb. 8. *Ego diligentes me diligo.* & psalm. 145.  
*Dominus diligit iustos.* Terriò, etsi non sciamus  
absolutè vtrum Deus nos in particulari diligat,  
quia non scimus certò vtrum verè eum diliga-  
mus;

mus; tamen & hoc, & consequenter illud possumus ex multis signis probabiliter cognoscere: quod sufficit ad amicitiam: quia nec aliter quam ex probabilibus signis possumus cognoscere nos ab homine amico diligere.

26 Quarta conditio est, ut amicitia sit fundata  
iv. Cōditio. in alicuius rei communione, qua amantes red-  
dantur inter se aliquo modo similes. ut docet  
Aristoteles 8. Ethic. c. 7. Et hæc etiam reperitur  
inter iustum & Deum, prout inter eos reperiri  
2. Pet. 1. potest: nam, ut dicitur 2. Petri 1. ipse pretiosa  
nobis promissa donauit, quibus diuinæ naturæ  
consortes efficiuntur. Hinc etiam inter hominem  
in pura natura conditum & Deum potuisset esse  
mutuus amor, tamen non fuisset perfecta ami-  
citia: quia non fuisset eiusmodi in aliquo bono  
communicatio, qua homo supra conditionem  
serui ad aliquam Dei similitudinem, siue ad  
participationem eiusdem aliquo modo status  
& felicitatis fuisset eleuatus. Ob quam causam  
nec inter seruum & dominum potest esse vera  
amicitia, nisi ille eleuetur ad aliquam conditio-  
nem, qua constituitur supra statum serui. Deus  
autem per infusionem caritatis nos adoptando  
in filios & heredes, eleuat nos supra conditio-  
nem serui ad statum libertatis, & participatio-  
nem eiusdem beatitudinis, quatenus hæc nobis  
communicari potest.

27 Dices, Aristoteles supra dicit non posse esse  
amicitiam cum regibus, aut cum Deo, propter  
inæqualitatem conditionis: cui consonat etiam  
illud Poëtæ:

*Non bene conueniunt, nec in vna sede morantur  
Maiestas & amor.*

Respondet inter regem & subditum non posse  
esse amicitiam æqualitatis, qualis est inter pa-  
res; posse tamen esse amicitiam supereminen-  
tiæ seu excellentiæ, ut etiam faretur Aristoteles  
supra cap. 7. & 12. Inter Deum autem & homi-  
nem posse esse veram amicitiam, Philosophi  
non ita cognouerunt: quia ignorabant homi-  
nem per dona supernaturalia posse eleuari ad  
statum quemdam diuinum; quod diximus ne-  
cessarium esse ut sit perfecta amicitia inter nos  
& Deum.

28 Dices Secundo, Inter Deum & hominem  
etiam eleuatum per dona supernaturalia est in-  
finites maior inæqualitas, quam inter regem &  
vilissimum mancipium: sed inter hos nequit esse  
vera amicitia: ergo nec inter illos.

Respondet, nego consequenter, quia, etsi inter Deū  
& hominem ita eleuatum sit maior inæqualitas  
in natura & perfectione; non tamen in partici-  
patione eiusdem status, siue conditionis ac  
beatitudinis: quia mancipium secundum se di-  
cit omnimodam subiectionem & vilitatem, nec  
vlla ratione in felicitate cum rege participat.  
rex verò dicit superioritatem & supereminen-  
tiam. Et eadem est ratio hominis etiam iusti  
respectu Dei quatenus ille est quædam creatura  
& seruus Dei: sed quatenus ratione donorum  
supernaturalium habet quandam cum Deo v-  
nionem & participationem diuinæ naturæ, sit-  
que filius & heres Dei, & consequenter parti-  
ceps eiusdem beatitudinis; dicit quædam æqua-  
litatem cum Deo, qualis scilicet inter eos esse

potest, secundum illud psalm. 81. Ego dixi, Dii  
estis, & filij Excelsi omnes. Et simile est in man-  
cipio si à rege eleuaretur ad statum nobilium.

Quinta conditio est, ut amicitia sit honesta: v. Cōditio.  
quæ clarissime reperitur in caritate.

Probatur conclusio Tertio, ex effectibus a-  
micitiæ, qui etiam in hac amicitia inter Deum  
& hominem perfecte reperiantur.

Primus est vnio animorum; unde amici vna-  
nimes dicuntur. Hinc D. August. lib. 4. Confess.  
c. 4. dicit se olim miratum fuisse se adhuc viuere  
mortuo amico, quocum sibi videbatur vni-  
cum habere animum: unde etiam illud Horatii  
de Virgilio, *Et serues animi dimidium mei.* Hinc  
etiam amici omnimodam inter se vnionem quæ-  
runt: Primò, in conuictu; Secundo, in omni com-  
municatione consiliorum; Tertio, in iudicijs &  
voluntate, ut quoad fieri potest, præferim in re-  
bus magni momenti, idem sentiant, idem ve-  
lint, idem nolint. Quæ perfectissime conueniunt  
caritati. Primò, quia, ut dicitur 1. Cor. 6. *Qui ad-  
haeret Domino, vnus spiritus est.* scilicet cum Deo.  
& Christus Iohannis 17. rogans Patrem pro cre-  
dentes ait: *Ut sint vnum sicut & nos vnus sumus:*  
*ego in eis, & tu in me; ut sint consummati in vnum.*  
Vnde accidit Primò, quod Deus & homo ius-  
tus continuò appetant mutuam conuictum  
& conuersationem, atque adeò intimam inter  
se coniunctionem. Hinc Eccli. 14. sapientia de  
iustis ait: *Qui edunt me adhuc esurient, & qui bibunt  
me adhuc sitient:* quo significatur insatiabilis ius-  
torum affectus, quo sicut esurientes & sitien-  
tes, cibum & potum ardentè expectant; ita ipsi  
continuò desiderant haurire & intra se conde-  
re diuinam sapientiam. Et rursus similem suam  
erga iustos affectum exprimit Dei Sapientia  
Prouerb. 8. vbi ait, *Et delicia mea esse cum filiis  
hominum.* Et Iohan. 14. Si quis, inquit Christus,  
diliget me sermonem meum seruabit, & Pater meus  
diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud  
eum faciemus. Et Apoc. 3. Si quis audierit vocem  
meam, & aperuerit mihi ianuam, intrabo ad eum,  
& cenabo cum eo, & ipse mecum.

Secundò, est summa inter eos consiliorum  
communicatio. Iohan. 14. ait Christus, *Non di-  
cam vos seruos, sed amicos, quia omnia quæ audiui à  
Patre meo, nota feci vobis.* Et psal. 61. v. 9. horatur  
nos Psalmista ut effundamus coram Deo corda  
nostra; non quidem ut Deum aliquid doceamus,  
cui omnia aperta sunt, sed consilij vel so-  
latij capiendi causa.

Tertio, est summa iudiciorum & voluntatum  
vnio: nam iusti in omnibus iudicium suum sub-  
ijciunt Deo, & continuò dicunt ad eum, *Fiat vo-  
luntas tua.* Et rursus Deus se quantum expedit  
homini accommodat, & ut dicitur psalm. 144.  
voluntatem timentium se facit. Vnde Christus  
Iohan. 14. ait: *Quodcumque petieritis Patrem in no-  
mine meo, hoc faciam.* quod sæpè etiam in rebus  
minimis facit, ut patet ex sanctorum exem-  
plis.

Secundus effectus est ecstasis quædam, ut  
docet D. Dionys. c. 4. de Diuin. nominibus. ita ut  
amantis animus transferatur in amatum, iuxta  
illud vulgare, *Anima est magis vbi amat, quam vbi  
animat.* & illud Christi Matth. 7. *Vbi est thesaurus tuus,*

29

Amicitia  
effectus.  
August.

1. Cor. 6.

Iohan. 17.

Eccli. 14.

Prouerb. 8.

Iohan. 4.

Apoc. 3.

30  
Iohan. 14.

psalm. 61.

psalm. 144.

Iohan. 14.

31  
D. Dionys.

Matth. 7.

tuus,

Dionys.

Psal. 16.  
Zachar. 2.Coloss. 3.  
Gal. 2.

Cant. 2.

32

Psal. 54.

tuus, ibi & cor tuum erit. Hinc fit amantem pro amico magis esse sollicitum, quam pro se: unde pulchre D. Dionys. supra ait, Deum celsissimum quandam passum esse, dum exinanivit semetipsum, & ad nostram naturam translatus factus est homo. Unde etiam Deus summam iustorum curam habet. Hinc iusti psalm. 16. ad eum clamant: *Custodi me ut pupillam oculi.* Et Zachar. 2. ait Deus: *Qui enim tetigerit vos, tangit pupillam oculi mei.* Unde etiam ipse animam suam pro nobis posuit, & tempore passionis quasi sui oblitus in domo Caiphæ Petrum respexit; & in cruce matrem Iohanni, & hunc illi commendavit; latroni paradisum promisit, pro torcoribus suis oravit, & nostram salutem sibiuit, hominum vicem magis quam suam sollicitus. Rursus, ut habetur ad Coloss. 3. iustorum vita abscondita est cum Christo in Deo. ipsique cum Paulo ad Galat. 2. clamant: *Vivo ego, iam non ego, vivit autem in me Christus.* Inde etiam factum est ut Martyres & Sancti omnes pleni illa caritate, quæ non quaerit quæ sua sunt, contemnentes suam commodam, semper solam Dei gloriam quaesierint. Unde rectè sponsa Cant. 2. ait: *Dilectus meus mihi* (scilicet curæ est) *& ego illi.* ac si diceret, Neuter lui, sed uterque amati curam gerit.

Tertius effectus est, mutua confidentia, quæ maxima est inter Deum & iustos: nam hi se totos committunt divinæ providentiæ, iuxta illud psal. 54. *Iacta super Dominum curam tuam,* &c. Et rursus Deus se & omnia sua iustis credit, ut patet vel ex ipso Ven. Sacramento, in quo se ipsum nobis quotidie dat.

Hæc quidem hinc aliquo modo sunt, sed in multis minus perfectè; in cælo autem erunt omnibus modis absolutissima.

## D V B I V M IV.

*Utrum caritas sit specialis, una ac simplex virtus.*

33  
D. Thom.

**H**anc difficultatem tractat D. Thomas 2. 2. q. 23. a. 3. 4. 5. & responsio affirmativa tam apud eum ibidem, quam apud omnes ferè alios est certa: & satis clarè sequitur ex dictis, tamen hoc dubium hic proponendum fuit, ut solueremus quasdam obiectiones. Potest autem intelligi tam de caritate acquisita, quam de infusa.

Aristoteles.

Ratio igitur dubitandi est Primò, quia, ut cū Aristotele communiter Philosophi docent, virtus efficit ut faciliè & delectabiliter operemur: atqui multi habentes caritatem non operantur delectabiliter, sed sæpè cū occurrit casus quo debent Deum amare supra aliquod bonum creatum, circa quod valdè afficiuntur, reperiunt in eo difficultatem: ergo caritas non est virtus.

34

Respondent aliqui hoc provenire per accidens ob extrinsecam impedimenta, siue ob habitus vitiosos, qui nos sæpè impediunt ne faciliè & delectabiliter operemur. Sed hoc non satisfacit, quia spectat ad habitus virtutum cuiusmodi impedimenta tollere, aut saltem minuere, & vires animo addere, quibus ea faciliè superet,

præsertim quando illi intensi sunt: atqui experimur contrarium, quia qui diu sine peccato mortali Sacramenta tepide frequentant; multum augent habitum caritatis, & tamen semper experiuntur ferè eandem difficultatem ut Deum ex caritate ament super omnes res creatas.

Secundò, ratio dubitandi est, quia caritate amamus non solum Deum, sed etiam multa alia, v. c. proximum & omnia ad nostram ac aliorum salutem spectantia: ergo caritas non est una virtus.

Tertiò, quia in caritate consistit impletio legis; unde Iohan. 14. Christus ait: *Qui diligit me, sermones meos servabit:* atqui impletio legis continet exercitium multarum virtutum: ergo caritas non est una virtus.

Quartò, vni virtuti vnum vitium opponitur: sed caritati opponuntur omnia peccata mortalia: ergo non est una virtus.

Quintò, quia ad superandam distinctam difficultatem quæ in operando occurrat, requiritur distincta virtus, aut ut prior extendatur per additionem alicuius partis: atqui sæpè in exercendis actibus caritatis occurrit distincta difficultas: ergo ad eam superandam requiritur distincta aliqua pars habitui caritatis superaddita, & consequenter caritas non erit virtus simplex.

Pro resolutione Nota ex dictis disp. 16. nu. 9. habitum aliquem dupliciter posse componi ex aliquibus partibus. Primò, tamquam ex diversis gradibus eum intendentibus: & certum est habitum caritatis hoc modo esse compositum. Secundò, tamquam ex partibus, quibus ad diversa obiecta extenditur; sicut in scientijs acquisitis accidit, quarum habitus ex diversis quodammodo partibus componuntur, per quas diversas conclusiones respiciunt, nosque ad eas intelligendas faciunt. ut cum Vasquez ostendi disp. 16. nu. 9 & 19. & de hac compositione est tota hæc difficultas.

**CONCLUSIO I.** Caritas Dei tam infusa quam acquisita est vera virtus. Est communis DD. has duas caritates admittentium. Probatur, quia versatur circa obiectum arduum & honestum, scilicet Deum super omnia dilectum; idque ratione ac modo honestissimo siue optimo, quatenus amat Deum propter intrinsecam suam bonitatem: quod honestissimum & perfectissimum est, ut infra magis parebit. Item caritas est bona qualitas mentis, qua ita rectè vivitur, ut nemo ea possit abuti. qua ratione communiter virtus definitur, quodque caritati clarissime convenit.

**CONCLUSIO II.** Caritas infusa est simpliciter specialis & una specie virtus. Ita cū D. Thomas initio citato communiter DD. & patet ex dictis dub. 2. ubi ostendi eam habere speciale obiectum formale; scilicet bonitatem Dei, qua in se bonus est sine respectu ad nos; qua ratione distinguitur à virtute fidei, quæ adhæret Deo quatenus est prima veritas revelans; & à spe, qua Deum amamus quatenus est quoddam bonum nostrum. Magis adhuc distinguitur à virtutibus moralibus, quia hæc non habent Deum

pro

pro obiecto formali. Quod autem caritas sit una specie virtus, patet; quia circa omnia sua obiecta versatur ob idem obiectum formale, scilicet ob bonitatem Dei. Quidquid enim caritate theologica amamus, hoc amamus quatenus est quoddam bonum Dei, siue ad Dei honorem spectans, idque propter eandem Dei bonitatem. Omnis autem habitus infusus, qui habet idem obiectum specie, est idem specie: cum nulla sit ratio cur eum in diuersas species diuidamus.

39 **CONCLUSIO III.** Etsi hic habitus componatur ex diuersis gradibus ipsum intendentibus, tamen non componitur ex diuersis partibus extensiuis, siue quibus ad diuersa obiecta extendatur. Est etiam communis: & ratio est, quia habere diuersas eiusmodi partes solum competit habitibus acquisitis, qui ex actibus ipsis generantur, & horum sunt vestigia: idque tantum quando hi actus habent obiecta formalia aliqua ex parte distincta, aut diuersimode in sua obiecta tendunt. vide dicta disp. 16. nu. 19. caritas autem theologica in omnia sua obiecta ob eandem omnino rationem formalem, scilicet Dei bonitatem, qua in se bonus est, fertur, idque eodem modo, scilicet amando Deum propter se.

40 **CONCLUSIO IV.** Habitus caritatis acquisitus distinguitur specie ab habitu caritatis infuso. Patet, quia hic est in sua substantia omnino supernaturalis & habet se per modum potentie; ille vero secundum substantiam est naturalis & per nostros actus productus. vide dicta disp. 6. dub. 1. & 6.

41 **UTRUM** autem habitus caritatis acquisitus sit omnino simplex; an vero constet partibus heterogenijs, quibus ad diuersa obiecta extendatur, non est ita clarum; & ob 5. argumentum supra allatum, videtur satis probabiliter posse defendi eum habere tales partes. Quamquam nec hoc sit necessarium: nam cum communiter tota hac operandi difficultas oriatur ex apprehensione aut contrarietate, quam eiusmodi actus habent cum parte sensitua; vt illa tollatur, non est opus vt varietur habitus in se, sed sufficit per variam exercitationem aut vehementem apprehensionem bonitatis istorum actuum in imaginatione ac appetitu sensitui gigni aliquam dispositionem, qua eiusmodi actus faciliuntur, vt ostendam disp. 22. dub. 1.

42 **Ad primum argumentum initio positum,** Respondeo hoc solum conuenire habitibus acquisitis, non autem infusis, quia hi non dant facilitatem operandi, sed solum potentiam operandi supernaturaliter, vt ostendi disp. 6. dub. 6. caritas autem acquisita quando aut nulla reperit impedimenta contraria, aut est ita perfecta, vt possit hac omnino comprimere, efficit vt delectabiliter operemur. Quamquam quia versatur circa materias omnium virtutum, quatenus omnium virtutum actus imperat, vt illud perfecte faciat, aliarum etiam virtutum saepe auxilio indigeat: aut saltem eam habens vt semper facile & delectabiliter operetur, debet circa variarum virtutum materias frequentes actus elicuisse quibus difficultates circa has speciatim

occurrentes superent, atque ita iuxta iam dicta in imaginatione & appetitu sensitui aliquam dispositionem facilitantem generant. quamuis quando eiusmodi habitus caritatis sunt valde intensi, alium omnem defectum facile suppleant, excitando in homine ardens desiderium quauis dura pro Christo patiendi.

Ad secundum & tertium, nego consequ. Nam ex ijs argumentis solum sequitur, caritatem necessarium versari circa variarum virtutum materias ac obiecta materialia: sed cum hoc faciat ob eandem omnino rationem formalem, est vnica planè ac simplex virtus, vt iam ostendi.

Ad quartum, nego maiorem: nam sicut vni veritati multi errores directe aut indirecte opponuntur, ita vni virtuti opponuntur multa vitia; & præsertim caritati, quæ cum directe amet bonum Dei qua tale, omnia vitia quæ huic aduersantur necessario etiam aduersantur caritati.

Ad quintum, nego maiorem; præsertim si intelligatur de habitibus infusis. Quare hoc argumentum solum probat ea quæ dixi in fine concl. 4. & in respons. ad 1.

D V B I U M V.

*Utrum caritas sit perfectissima inter omnes virtutes?*

**D** Iuus Thomas 2. 2. q. 23. a. 6. & communiter Doctores respondent affirmatiue, & res tum per se, tum ex ipsis Scripturis, vt infra ostendam, clara est. Putavi tamen hic clarius explicandum, in quo consistat hæc maior perfectio, atque ad eam generatim vnde alicuius virtutis siue actus perfectio desumenda sit. Quidam enim putant eum actum semper esse perfectiorem, qui habet melius siue perfectius obiectum.

Sed hoc videtur valde difficile; nam qui vult suscipere aut venerari Vener. Sacramentum, habet melius obiectum suæ volitionis, quam is qui efficaciter vult omnia potius perpeti tormenta, quam peccare contra castitatem, idque præcisè ex amore huius virtutis; & tamen huius actus communiter est melior magisque meritorius, quam actus alterius. Item actus difficilius circa idem obiectum est melior; cuius ratio hic quaeritur, nec ex illa doctrina sufficienter colligitur.

Quærimus hic igitur generalem rationem ex qua actus bonitas desumenda sit.

Pro quo Nota Primò, perfectionem siue bonitatem actus esse duplicem. Aliam scilicet secundum entitatem physicam, aliam vero secundum esse moris; quæ valde inter se distinguuntur. Prior enim ferè oritur ex perfectione sui principij (nā perfectius principium circa obiectum æqualiter sibi propositum ferè elicit actum perfectiorem) & abstrahit omnino ab omni libertate.

Secunda verò essentialiter requirit libertatē, & quandoque augetur ratione circumstantiarum quæ actum in entitate imperfectiorem reddunt: nam ratione difficultatis saepe augetur moralis bonitas actus, ex qua eius physica perfectio minuitur. Hinc etiam si homo aut angelus

43

44

D. Thom.

45

Actus habet melius obiectum non semper est melior.

46

Actus bonitas alia physica, alia moralis.

Virtusque differentia.

Caritas vt facile operetur indiget saepe auxilio aliarum virtutum

lus essent creati in puris naturalibus, eorum actus intellectuales, præsertim evidentes, essent secundum entitatem physicam perfectiores actibus voluntatis, quia illi elicerentur à potentia perfectiore; & tamen actus voluntatis haberent ex se bonitatem moralem, illi verò non, nisi fortè extrinsecam & ab his participatam. vnde etiam actus voluntatis boni faciunt operantem bonum, secus est de actibus intellectus, quantumcumque etiam sint perfecti; ut patet in demonibus, qui habent actus intellectus valdè perfectos, & tamen absolute & omni ex parte nequam sunt.

Actus voluntatis boni faciunt hominem bonum, non tamen actus intellectus.

47  
D. Thomas.  
Res eo perfectior quo sua regula conformior. Regula perfectionis rectum est duplex.

Nota Secundò, cum D. Thoma suprà, eorem quamque esse perfectiorem, quo sua regula est magis conformis. Potest autem hæc regula duplex cogitari. Prima est ipse finis, ad quem res aliqua ordinatur, cui vnaquæque res eo est conformior, quo ei consequendo est accommodatior. verbì causa, finis calcei est commoditas pedis in eius vsu; quo igitur ille huic est accommodatior, eo est melior: finis equi est equitatio, aut vectio saluæ labor homini impensus; quo igitur ille his vsibus est accommodatior, eo est melior. Item finis serui quæ talis, est ut voluntati domini in omnibus rebus licitis obsequatur; ideoque eo seruus est melior, quo hoc exactius facit.

48  
Aristotel.  
D. Thomas.

Alia perfectionis regula siue mensura in vnoquoque rerum ordine est id, quod in eo ordine perfectissimum, simplicissimum ac præstantissimum est; ut ex Aristotele docet D. Thomas 1. p. quæst. 10. art. 6. quo enim vnaquæque res præ alijs ad huius perfectionem magis accedit, eo est perfectior; hinc quia Deus omnem perfectionem in se continet, eo vnaquæque res creata est perfectior, quo ad Dei perfectionem magis accedit.

49  
D. Thomas.  
Duplex regula nostra actus.

Nota Secundò, cum D. Thoma initio citato duplicem esse regulam nostræ voluntatis, siue humanorum actuum, scilicet diuinam voluntatem, & rectam rationem, vel potius ipsam naturam rationalem quatalem, siue qua capacem boni ac honestatis moralis: iuxta dicta suprà disp. 3. dub. 1. nam ipsa recta ratio non est regula obligans voluntatem, aut eius actibus honestatem conferens, sed illam solam dirigens; ut ibidem ostendi.

50  
Voluntas Dei ex duplici capite est regula nostræ voluntatis.

Inter has autem regulas præcipua est ipsa voluntas diuina; tum quia est regula vniuersaliior; nam obligat nos ad omnia, ad quæ obligat nos ius naturæ, & præterea ad quædam alia: tum etiam, quia ex duplici capite est regula nostræ voluntatis. Primò, quatenus Deus est absolutus dominus nostræ voluntatis & nos ipsius mancipia sumus: hinc enim fit ut ipsius beneplacitum sit absoluta regula cui nostra voluntas debet se in omnibus conformare volendo omnia quæ ipse vult eam velle. Secundò, quia ipsius voluntas est in omnibus rectissima ac perfectissima, & consequenter eo quæque voluntas creata est perfectior, quo maxime ad eam accedit se ei conformando, siue in omnibus volendo id quod illa vult hanc velle: omniaque volendo aut nolendo ob eandem rationem, ob quam Deus ea vult

aut non vult, siue quatenus placent aut displicent Deo.

CONCLVSIO I. Eo aliqua virtus ciuile a-  
ctio est perfectior siue moraliter melior, quo voluntatem generalius & perfectius subijcit ac conformat voluntati diuinæ. Patet ex dictis, quia eo est præcipua sua regula conformior. Quibus adde, cum omnis actionis nostræ honestas Deo placeat, hoc ipso quo nostra voluntas est conformior diuinæ, eo ipsam etiam esse conformiorem naturæ rationali, siue ipsi exigentia naturæ rationalis, quatenus à nobis exigit honestatem actionum: atque ita etiam naturali ac intrinsecæ suæ regulæ est conformior.

Hinc sequitur, ceteris paribus eam volitionem esse meliorem. Primò, quæ vniuersalius siue circa plura subiecta explicite vel implicite voluntatem nostram subijcit diuinæ. v. c. meliorem esse voluntatem qua statuo amplecti multas virtutes, quam qua vnam ex his solum statuo amplecti. item eam qua statuo non solum exequi præcepta, sed etiam sequi consilia Evangelica quam qua statuo solum exequi præcepta. Secundò, quæ efficacius nostram voluntatem subijcit diuinæ: sic voluntas bonificax est melior inefficaci. Tertiò, quæ efficaciter versatur circa obiectum honestum difficilius. quia hæc ex se est efficacior & implicitè generalior ea quæ versatur circa obiectum facilius: nam voluntas quæ mouetur ut propter Deum exequatur opus difficile, ex vi præsentis suæ constitutionis etià moueretur ad exequendum opus facilius, si eadem ratio id postularet. secus est de voluntate aggrediendi opus facilius; hæc enim ex vi illius præsentis constitutionis non moueretur ad volendum opus difficilius, eadem ratione id postulante; sed opus esset maiore conatu. v. c. qui ne Deum offendar statuit pati mortem, ex vi illius voluntatis esset paratus leuius malum subire: non tamen eòrã is qui paratus est subire malum leuius pro Deo, est paratus pro eo mori. Quartò, quæ est intensior: nam hæc ex se nata est voluntatem efficacius in pluribus Deo subicere. Quintò, quæ habet motiuium magis generale: quia quantum est ex se, generalius, siue in pluribus voluntatem Deo subijcit. Sextò, quæ magis purè propter Deum ipsamque honestatem elicitur.

Dixi, ceteris paribus, &c. quia fieri potest ut volitio, v. c. quæ generalius, aut in opere difficiliore voluntatem Deo subijcit, sit aliam perfectior, quia inefficaciter illud facit, aut minus purè propter Deum ipsamque honestatem elicitur. Ex quibus sequitur, actum virtutis ex genere suo imperfectioris posse ob similem aliam quam circumstantiam fieri meliorem actu virtutis ex genere suo perfectioris: ut patet quando ille est languidus & inefficax; hic verò feruens & efficacax.

CONCLVSIO II. Actus caritatis inter virtutum actus est in genere moris ex genere suo perfectissimus siue optimus. Hæc est D. Thomas suprà, ac communis. & videtur de fide: nam Matth. 22. præceptum caritatis dicitur primum & maximum mandatum, à quo reliqua omnia

51

52  
Quæ voluntas sit optima.

Cur voluntas obiecti honesti est facilius et melior.

53

Actus virtutis seu optimus speciei imperfectior, potest in individuo esse alio perfectior.

54

D. Thomas. Matth. 22.

Rom. 13. nia pendent. Ad Roman. 13. dilectio dicitur plenitudo legis, & totius legis impletionem in se continere. & 1. ad Timoth. 1. caritas dicitur finis praecepti; quasi omne praeceptum ad caritatem tendat. Quibus verbis clarè ostenditur caritatem virtutum omnium perfectionem in se eminenter continere. Item Apostolus 1. ad Corinth. 12. & 13. comparat eam cum maximis virtutibus Dei quæ donis, alijsque omnibus præfert, dicitque reliqua omnia sine ea nihil prodesse.

55  
Caritas impletionem legis omnemque virtutes continet, quia generalissime voluntate Deo subijcit.

Cur sola caritas peccata expellat.

56  
Caritas etiam physice est perfectissima virtus.

Richard. Supplem. Gabriel. d. 101. Henricus. Agidius. D. Thomas.

57  
Caritas etiam physice est perfectissima virtus.

Richard. Supplem. Gabriel. d. 101. Henricus. Agidius. D. Thomas.

58  
Caritas etiam physice est perfectissima virtus.

59  
Caritas etiam physice est perfectissima virtus.

supernaturali, ad quem homo creatus est, Deus huic infundit habitus supernaturales, quibus sit potens elicere actus supernaturales tanto finis proportionatos. cum igitur caritas inter omnes virtutes viæ habeat finem sine obiectu nobilissimum ac excellentissimum, scilicet ipsum Deum ut in se bonus est, illudque nobilissimo modo attingat, ut iam ostendi; dubium esse non potest, quin Deus habitum caritatis ceteris habitibus fecerit excellentiorem, ut possit actum in sua entitate perfectiorem, & tali obiecto, quantum hic fieri potest, proportionatum elicere.

Confirmatur, quia hinc saltem aperte sequitur, actus caritatis esse physice perfectiores actibus virtutum moralium, quæ circa obiectum creatum versantur. Quod autem etiam sint perfectiores actibus fidei & spei, velinde patet, quod hi imperfectionem quandam aut involvant aut saltem connotent; quia actus fidei est obscurus, & spes tendit in obiectum absens prout absens est, nec potest consistere cum eius presentia. Et quamvis hoc non dicat immediatam aliquam imperfectionem in ipso actu spei, sed solum in ipso subiecto, in quo proprie est carentia beatitudinis; inde tamen confluit in actu aliqua negatio perfectionis, quatenus voluntas nequit tam perfecte tendere in obiectum sub e ratione. Unde etiam uterque actus propter suam imperfectionem euacuandus est in patria, ut dicitur 1. ad Cor. 13. Secus est de actu caritatis.

Dices Primò, Etiam caritas viæ tendit in Deum absentem: ergo dicit etiam aliquam imperfectionem. Respondeo, nego consequentiam: quia, etsi caritas hinc tendat in obiectum absens, tamen non tendit in id qua absens est, neque ex se dicit absentiam obiecti, sicut actus spei: quare potest perfectiori modo tendere in Deum, quam spes.

Dices Secundò, Potentia perfectior elicit actus perfectiores: atqui intellectus est potentia perfectior voluntate: ergo elicit actus perfectiores. Respondeo hoc solum probare, actus intellectus naturales esse perfectiores actibus voluntatis. Nam, ut iam ostendi, voluntas habens habitum caritatis est potentia perfectior intellectu habente habitum fidei, & consequenter actus caritatis est perfectior actu fidei.

Dixi, actum caritatis esse perfectissimum inter actus viæ; quia valde probabile est in patria visionem beatificam esse in entitate sua physica perfectiorem actu caritatis: quia attingit Deum ut in se est modo perfectissimo qui creaturis possibilis sit: & ideo facit nos quasi divinos ac Deo similes, iuxta illud 1. Iohan. 3. *Similes ei erimus, quia videmus eum sicuti est.* quia nimirum ille actus, quantum à creatura fieri potest, Deum perfectissime in nobis exprimit, & efficit nos participes diuinæ beatitudinis: quare videtur perfectior quovis actu voluntatis; præsertim cum sit communior & probabilius sententia, actus intellectus ex genere suo esse perfectiores actibus voluntatis.

## D V B I V M VI.

*Utrum caritas sit forma reliquarum virtutum, nisi quod tribuat esse virtutis?*

61 **H**æc difficultas facile explicari potest ex his quæ dixi disp. 16. dub. 3. & 4. Vbi explicui quæ ratione caritas sit forma fidei; & utrum fides sine caritate habeat veram rationem virtutis: est enim eadem ratio fidei & reliquarum virtutum, nisi quod virtutes morales infusæ secundum habitum numquam sunt sine caritate; nam simul cum hac infunduntur & pereunt. possunt tamen sine caritate manere habitus acquisiti virtutum moralium, atque etiam earum actus supernaturales, si fiant ex gratia actuali. Omnis igitur varijs sententijs quas ibidem retuli,

62 **R**espondeo Primò, caritas dicitur forma reliquarum virtutum, Primò, quia caritas dirigit omnes actus aliarum virtutum in suum finem, idque non solum per accidens ratione intentionis operantis (qua ratione quavis virtus in finem alterius referri potest) sed quodammodo ex natura rei, quatenus omnium virtutum actus natura sua placent Deo, ac in ipsius honorem cedunt, atque ita quoddam ipsius bonum sunt, ideoque operantem reddunt suo modo gratum Deo: unde sequitur, eos tendere in finem ipsius caritatis, qui est procurare bonum Dei, ei que placere. ita D. Thom. 2. 2. q. 23. a. 8.

**C**aritas tribuit alijs virtutibus quod sine meritoria.

**S**ecundò, & quidem magis propriè, caritas est forma reliquarum virtutum, quatenus earum actibus tribuit quandam moralem dignitatem, & esse meritorium, atque ita moraliter eas informat. vide dicta disp. 16. dub. 4. concl. 5.

63 **R**espondeo Secundò, reliquæ virtutes per se & prout concipiuntur distinctè à caritate, habent veram rationem virtutis secundum ea quæ virtuti essentialia sunt. Quia sunt verè bonæ qualitates mentis, quibus homo bene vivit, nec ipsi potest abuti. Non habent tamen statum virtutis omnino perfectum sine caritate, quia sunt infusæ ac mortuæ, quatenus non possunt operantem reddere vivum, nec fructum æternæ vitæ referunt: sed hoc totum habent à caritate. vide dicta disp. 16. dub. 3. concl. 3. & Lorcam 2. 2. sect. 3. disp. 10.

64 **D**ices, Sine caritate nemo absolute bene vivit, quia quæ ea caret, manet in peccato: ergo sine ea nulla est vera virtus. Respondeo, nego consequentiam: quia, ut aliquis actus sit actus veræ virtutis, non est necesse ut operans per eum ita absolute bene vivat, ut fiat absolute bonus: sed sufficit ut præcisè secundum eum actum bene vivat, ita ut in eo sit laudandus. Aliàs si Deus statueret peccatori alicui elicienti actum caritatis non remittere peccata (quod absolute loquendo fieri posset) sequeretur, nec actum caritatis esse veram virtutem; atque adeò quod iam sit vera virtus habere ab illo Dei decreto, sine quo peccatorem ipsum elicientem non efficeret absolute bonum; sed peccatorem, & absolute malum relinqueret.

## D V B I V M VII.

*Quaratione caritas distinguitur à gratia iustificante?*

**S**uppono hic ex Trident. sess. 6. c. 7. & cōmuni Doctorum sententia, nos formaliter iustificari per aliquam qualitatē nobis à Deo infusam ac inhaerentem, quam gratiam iustificantem communiter vocant. Et quæstio nostra hæc est, utrum hæc sit ipsa caritas, an verò aliqua alia qualitas realiter ab ea reliquisque virtutibus distincta. Convenit autem inter omnes Doctores, si hæc gratia sit aliqua virtus, esse ipsam caritatē; quia nulla est alia virtus, cui munus illius gratiæ possit melius convenire quam caritati.

Igitur D. Thom. 1. 2. q. 110. a. 3. & cum eo plurimialij quos citat & sequitur Curiel, in dicto art. docent, gratiam iustificantem esse qualitatē realiter distinctam à caritate reliquisque virtutibus; & respectu harum se habere sicut se habet essentia animæ aut angeli respectu suarum potentiarum: aiuntque illam gratiam non inhaerere alicui potentia, sed immediatè essentia ipsius animæ, eamque ad esse diuinum eleuare, ac cōstituerè participem diuinæ naturæ, atque ita reddere aptam ut per habitus supernaturales tamquam per suas potentias Deum intelligat ac amet.

Auctores autem huius sententiæ supponunt animæ potentias, scilicet intellectum ac voluntatē, realiter distingui ab essentia ipsius animæ. Deinde probant suā sententiam Primò, quia in naturalibus id quod dat nobis esse naturale, v. c. essentia animæ, distinguitur à potentijs, quæ dant nobis proximè posse operari; ergo similiter in supernaturalibus gratia, quæ dat nobis esse supernaturale, debet distingui à virtutibus, quæ dant nobis posse supernaturaliter operari; & illa debet ab his supponi, ipsque esse natura prior; sicut natura supponitur à potentijs, ipsque esse prior.

Secundò, quia Concilium Viennense relatu Clement. vnica de summa Trinitate docet, probabilius esse pueris baptizatis infundi gratiam & virtutes. Item Trident. sess. 6. c. 7. docet, iustificationem fieri per susceptionem gratiæ & donorum: & can. 11. damnat eos, qui dicunt nos iustificari per solam non imputationem peccati exclusā gratia & caritate, quæ nobis infunditur: ergo dicta Concilia sentiunt gratiam à virtutibus distingui.

Tertid, quia gratia iustificans essentialiter repugnat peccato mortali habituali; quod caritati non convenit, quæ per absolutam Dei potentiam potest eum peccato mortali consistere. Sed hæ rationes nihil probant.

Ad primam, Respondeo antecedēs esse incertum: nam Scotus in 2. dist. 16. quem tota ipsius schola, plurimique alij sequuntur, fusè refutat omnia fundamenta illius sententiæ, & probat potentias non distingui realiter ab ipsa anima. & Dandinus l. 2. de Anima digress. 14. ostendit hanc sententiam esse valde conformem Aristoteli, qui sæpè potentias vocat partes animæ; quia nempe sunt ipsa anima incompletè & quasi partialiter concepta. quod nullo modo dici

dici posset, si ipsæ essent accidentia realiter ab anima distincta. Deinde præter rationes quas ipsi adferunt, hæc sententia potest probari Primò, quia secundum aliam sententiam anima non influeret vlllo modo immediate in vllum actum, sed solum mediante aliquo accidente, v. c. intellectu à se realiter distincto, à quo solo totus actus immediate produceretur; atque ita illa respectu huius solum haberet se materialiter, quatenus sustentat in se ipsum intellectum; sicut aqua se habet respectu caloris producti à calore, quem in se habet, vt fusè ostendi in simili disp. 5. dub. 5. n. 51. Atque ita talis actus respectu ipsius animæ non esset verè vitalis. nam vt aliqua actio sit mihi vitalis, non sufficit, quòd produceretur per aliquod accidens mihi inhærens; sed requiritur vt ego per me immediate ad eius productionem concurram; nam aliàs dum ego calens; corpus vicinum calefacio, hæc actio esset vitalis.

Dices, intellectiōem non produci à solo intellectu, sed ipsam animam etiam per se immediate in eam influere. Sed contra Primò, hoc directè repugnat fundamento illius sententiæ, quæ idè docet intellectum debere esse accidens, quia substantia nequit secundum se esse actiua; & aliàs nulla vel probabilis est necessitas dicendi intellectum esse accidens. Secundò, inde sequeretur, illud accidens simul cū substantia animæ constituere integram causam ipsius intellectiōis: sicut lumen gloriæ simul cum nostro intellectu constituit integram causam visionis beatificæ: atque ita noster intellectus erit aliquid compositum ex substantia & accidente. Imò cum ipsa anima sola intelligat, non autem illud accidens, ipsa sola qua potens intelligere, erit intellectus; & illud accidens non magis erit intellectus siue potentia intelligendi, quàm lumen gloriæ sit potentia visiva Dei: quod verè non est tale, sed solum est id, quod reddit intellectum potentem videre Deum. Quæ aperte dictam sententiam evertunt.

Secundò, vel intellectus producitur ab ipsa anima, vel à solo Deo illi infunditur. Prius dici nequit, quia tunc anima haberet per se immediate potentiā siue vim aliquid producendi, quod alij negant. & hoc concessio nulla esset causa cur non tam faciliè posset producere intellectiōem, quàm intellectum. Secundum etiam dici nequit, quia tunc anima nō esset per se & essentialiter rationalis, siue potens ratiocinari ac intelligere, sed tantum per accidens sibi infusum; sicut anima beata non per se, sed per accidens est potens videre Deum.

Dices, Ideo anima dicitur essentialiter potens intelligere, non tamē videre Deū; quia naturaliter postulat habere intellectum, non autē lumē gloriæ, sed hoc supernaturaliter ei infunditur. Sed contra, vel illud ita postulat vt Deus non possit eam creare sine intellectu: & hoc dici nequit, quia tunc intellectus nō distingueretur ab ea realiter: nec enim vlllo modo videretur posse dici Deum non posse creare & conseruare substantiam animæ sine omni accidente realiter ab ea distincto, cum possit eiusmodi accidentia co-

Coninck de act. supernat.

seruare sine substantia, à qua tamen magis dependet, quàm substantia ab ijs. Vel rursus ita anima postulat intellectum, vt possit sine eo creari & conseruari, & tunc non erit ei essentialiter esse intellectiua siue habere potentiā intelligendi, quia hæc poterit ab ea separari: sed solum erit ei essentialiter posse habere potentiā intellectiua, qua ratione etiam est ei essentialiter posse habere lumen gloriæ: fieri enim nullo modo potest vt creetur aliqua anima rationalis, quæ non sit capax luminis gloriæ à Deo sibi infundendi.

Imò secundum illam sententiā ne quidē dici poterit animam ita naturaliter postulare habere intellectum, vt sit ei futurum violentum si hic ei non infundatur: quia violentum dicitur quod est contra naturalem aliquam inclinationē positivè repugnantem alicui actui aut priuationi; vt quando proijcitur aut derinetur corpus graue sursum: quæ violentia supponit in passio potentiā producendi actum contrarium actioni aut priuationi quam patitur: qualis potentia, vt iam supponimus, non est in anima respectu intellectus, quem ipsa in se producere non potest, sicut corpus graue potest in se producere motum deorsum. Aut saltem violentia rei alicuius carentia supponit rem ea carentem interitum, nisi quasi violentè & supra naturam conseruaretur; sicut accidens annihilato subiecto, necessariò interit. Atqui non est credibile essentiam animæ ita pendere ab accidente realiter à se distincto, vt naturaliter sit annihilanda si Deus hoc ab ea auferat.

Confirmatur, si intellectus differret realiter ab essentia animæ, sequeretur corpori habere quantitatem, & aq̃e quod sit frigida, esse ita essentialiter, imò magis, quàm sit animæ eā esse intellectuā; quia illis est magis violentum & contra naturam carere quantitate ac frigore, quàm esset animæ carere intellectu, si hic realiter ab ea distingueretur: nā cum anima in se sit incorruptibilis, eo casu nō exigeret intellectum ad sui conseruationē, aut vt posset naturaliter existere; sed tantum in ordine ad operationē, sicut iam requirit concursus Dei generalē, aut dispositionē organorum, dum est in corpore. Corpus autem nequit sine quantitate naturaliter existere, sicut nec aqua sine frigore diu conseruari. Apertè tamen absurdū est dicere animam rationalem nō magis essentialiter esse intellectuā, quàm corpus sit essentialiter quantum, aut aqua frigida: quia absurdè aqua diceretur essentialiter frigida, aut corpus essentialiter quantum. Nec minùs absurdè anima rationalis diceretur accidentaliter intellectuā, siue potens intelligere.

Sed quidquid hac de re sit, quā non est opus hic definire, Respondeo Secundò, nego consequ. quia ratio cur alij distinguant potentias à natura, est quia substantia non est secundum se operatiua: quod nequit conuenire illi esse quod nobis dat gratia iustificans, quod non est substantiale, sed accidentale; esse autem accidentale secundum omnes per se potest esse operatiuum, & aliàs in omni accidente deberet distingui potentia operandi à natura. quod apertè absurdum est. Ex quo sequitur, accidens operatiuum posse nobis dare primum esse supernaturale.

Nu 2

Dices

Anima rationalis longe aliter est intellectuā, quàm corpus sit quantum.

Quid requiritur vt actio sit vitalis.

69

71

72

73

70

74  
Curiel.

Dices cum Curiel suprà §. 2. v. *Confirmatur*. hæc bene probare non esse absolutè necessariū vt nobis infundatur aliqua gratia iustificans distincta à caritate alijsque virtutibus, quæ respectu harum se habeat sicut natura se habet respectu potentiarum; nam si solæ virtutes nobis infunderentur, possemus eodem modo credere, sperare, amare, &c. sicut iam facimus: negari tamen non posse, quin possit nobis infundi gratia distincta à virtutibus, quæ respectu harum se habeat tamquam natura respectu potentiarum. ergo dicendum est hoc ita fieri, quia naturis rerum conuenientius est.

75

Sed contrā, vel illa gratia respectu virtutum dicitur se habere per modum naturæ respectu potentiarum, quia illas sustentat sicut natura potentias; vel quia per eas operatur sicut natura per potentias (hi enim duo modi sunt proprii naturæ respectu potentiarum suarum, posito quod hæc ab ea realiter differant: ) neutrum autem horum dici potest: quia cum illa qualitas sit accidens immediatè inherens essentiae animæ, non potest esse subiectum virtutum, quæ inherant immediatè potentijs realiter secundū illam sententiam ab essentia animæ distinctis.

Gratia nullo modo potest dici operari per virtutes à se distinctas.

Nec etiam secundum dici potest, quia tunc illa gratia per virtutes crederet, speraret, amaret, &c. sicut natura per potentias intelligit, vult, &c. illud autem planè absurdum est, imò fieri nullo modo potest, nisi illæ virtutes inhæreant gratiæ: quare non videtur posse dari talis gratia quæ respectu virtutum habeat se instar naturæ respectu potentiarum.

76

Dices, eam gratiam dici se habere instar naturæ respectu virtutum, quia naturam animæ eleuat ad esse supernaturale, redditque eam proportionatam vt recipiat habitus, ac per eos operetur, atque ita ab his supponitur, sicut natura à potentijs.

Gratia non reddit naturam aptam vt recipiat virtutes, aut per eas operetur.

Sed contrā Primò, sic non haberet se per modum naturæ, sed per modū dispositionis; huius enim est proprium reddere naturam siue subiectum aptum & proportionatum ad recipiendam formam inducendam, eaque bene vtendum. Secundò, inde sequeretur, virtutes nō posse in nobis, saltem modo sibi connaturali, & sine nouo miraculo existere aut operari sine illa gratia, quod apertè falsum est: nam, vt ostendi disp. 6. fides & spes nec in infusione, nec in cōseruatione aut operatione pendēt ab illa gratia, & si caritas nobis sine illa gratia infunderetur, tam naturaliter existeret ac operaretur ac modò facit. Ex quibus satis patet, non satis posse explicari aut etiam concipi, quā ratione possit dari gratia quæ respectu virtutum se habeat instar naturæ respectu potentiarum, atque ita totum fundamentum huius sententiæ corrui.

Ad secundum, nego consequentiam: quia ex prioribus duobus testimonijs vt summū potest colligi in iustificatione nobis infundi aliqua dona & virtutes distinctas à gratia, v. c. fidem, spem, ac virtutes morales; cum quo optimè consistit gratiam non distingui à caritate.

Tertium testimonium potius contrariū probat: nam ibi non dicitur, exclusā gratia & caritate, quæ nobis infundantur, sed, quæ nobis infundatur

& inherere. Quibus verbis clarè ostenditur, gratiam & caritatem ibi confundi & pro eodem sumi, ac & sumi pro siue. vnde etiam suprà cap. 7. gratia iustificans & caritas omnino pro eodem sumuntur, vt infra ostendunt.

Respondet Secundò, Concilia quandoque dicta nominare quasi distincta, vt ostendant se nolle damnare sententiam Scholasticorum illa distinguunt.

Ad tertium, nego assumptū. & si gratia deberet ita repugnare peccato, potius id tribueret caritati, quàm vlli alteri qualitati; quia maior est apparentia quod caritas habeat eiusmodi repugnantiam cum peccato, quàm quod vlla alia qualitas, quæ nobis in via confertur, eam habeat.

CONCLVS. Probabilius est gratiā iustificantem non distingui ab habitu caritatis. Ita Scotus cum omnibus suis in 2. d. 27. q. 1. Durand. d. 26. q. 1. Gabriel ibidem q. vnica, a. 2. concl. 4. Richard. a. 1. q. 1. §. Qui vult. & ar. 4. Mayo in 1. dist. 17. Maior. q. 2. §. Dubitatur an. Henric. quodl. 4. q. 10. sub finem. Marfil. l. 2. q. 17. ar. 1. concl. 2. Vega. l. 7. in Trident. c. 25. Bellam. l. 1. de gratia & lib. arb. c. 6. & plurimi alij recentiores.

Prob. Primò, quia, vt patet ex refutatione contrariæ sententiæ, nulla est ratio cur hæc distinguamus. Imò illa sententia videtur supponere aliquid parum probabile, scilicet dari gratiam quæ respectu virtutum habeat se per modum naturæ respectu potentiarum: quod, vt ostendi, vix potest concipi fieri posse, præsertim cum fides & spes de facto siue ea gratia in peccatoribus maneant, iisque sæpè ante iustificationem infundantur, ac actus suos connaturaliter eliciant.

Secundò, quia omnia ea quæ secundū Scholasticos & Concilia conueniunt gratiæ iustificanti, v. c. per eam Spiritum sanctū nobis dari, eā nos facere filios ac heredes Dei, facere vt Deo inhaereamus & vniamur, in eo maneamus & ipse in nobis, &c. hæc in quā omnia Scriptura & Patres vbique tribuunt caritati. 1. Iohan. 4. *Omnis qui diligit ex Deo est.* Ad Rom. 5. dicimur gloriari in spe gloriæ filiorū Dei, & spem non confundere, *Quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* & alibi sæpè in sacra Scriptura similia habentur. Item S. Augustinus sæpè docet, solam caritatem distinguere inter filios Dei & gehennæ: quod proprium est gratiæ iustificantis.

Prob. Secundò, quia Tridentinum sess. 6. c. 7. cum dixisset vnicam esse causam formalem nostræ iustificationis, paulò inferius docet, nos iustificari dum caritas diffunditur in cordibus nostris, insinuans hanc esse illam gratiam, quæ est forma nostræ iustificationis. Et inferius: *In ipsa, inquit, iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo per Iesum Christum cui inferitur, fidem, spem & caritatem.* Nam fides, nisi spes accedat & caritas, neque vnit perfectè cum Christo, neque viuum corporis eius membrum efficit. Vbi sanè videtur intendere omnia numerare quæ nos formaliter iustificant, & tamen nullam facit mentionem gratiæ distinctæ à caritate sed id quod prius vocauit gratiā, postea vocat caritatem, apertè insinuans se hæc non distinguere. Et quam-

Tridentini concilium de caritate pro eodem sumit.

78

79

Scotus.

Durand.

Gabriel.

Richard.

Mayo.

Maior.

Henric.

Marfil.

Vega.

Bellam.

80

1. Iohan. 4.

Rom. 5.

August.

81

Trident.

quamvis, ut dixi, Concilium non intederit hæc definire, tamē satis insinuat, quæ fuerit sua mēs.

Respondent aliqui, Concilia & Scripturas ita loqui, quia loquuntur de caritate quatenus significat perfectam cum Deo amicitiam, quæ dicit amorem nostri erga Deum, qui est caritas; & amorem Dei in nos, qui est ipsa gratia à caritate distincta.

Sed præterquam quod hæc responsio, sine ulla necessitate aut fundamento in ipsis reperito, torqueat verba Conciliorum ad alienam significationem; apertè sumit quod probandum erat, scilicet gratiam à caritate distingui, quod supra ostendi nulla firma ratione niti. Adde, etiam verum non esse quod sumitur, scilicet gratiam nobis inhaerentem esse amorem Dei in nos; nam hic amor est actus formalis in Deo, & gratia solum est ipsius effectus ac obiectum: & Scripturæ utrumque hunc actum amoris, scilicet Dei erga nos, & nostrum erga Deum, sæpè distinguunt: ut patet Iohan. 14. ubi dicitur: Si quis diligit me, diligetur à Patre meo. nec unquam amorem quo Deus nos amat confundunt cum ijs quæ nobis insunt.

Probatur demum ratione; quia gratia iustificans est vita spiritalis animæ nostræ, hæc autem consistit in eo, quod Deo uniamur, eiq; inhaereamus: atqui hoc in hac vita inchoatū sit per fidem & spem, & perfectè per solam caritatem, ut apertè docet Trident. supra citatum: ergo in hac consistit gratia iustificans.

Dices, hinc sequi ipsum actum caritatis debere dici gratiam iustificantem, quia per eum vitaliter inhaeremus Deo.

Respondeo nego id sequi, quia vita & gratia iustificans dicuntur esse aliquod permanens; actus autem est aliquid transiens, quare non tam est vita quam usus ac actus ipsius vite; sicut in viventibus ipsa anima est vita, actio vitalis est usus vite.

D. N. B. I. V. M. VIII.

*Utrum caritas ex natura sua habeat vim expellendi peccatum mortale, & constituendi nos amicos ac filios Dei?*

**Q**uidam id affirmant voluntq; caritatem siue gratia iustificantem (quæ iam pro eo dē sumo) ex sua natura tãquam causam formalem eodem modo à nobis expellere peccatū habituale & constituere nos amicos & heredes Dei, sicut lumen expellit tenebras à corpore cui inest, redditq; hoc illuminatum: atque adeo sicut nullo modo fieri potest, ut lumen alicui corpori inhaereat, & tamen non expellat ab eo tenebras, efficiatq; id illuminatum; ita aiunt nulla potentia fieri posse ut alicui in sit caritas simul cū peccato mortali habituali, aut ut eum cui inest, non efficiat amicum & filium Dei. Ita Aureolus in l. d. 17. q. 1. a. 2. Capreol. ibid. ar. 3. Caiet. 2. 2. q. 24. ar. 12. Bañez ibid. & Lorca sect. 3. disp. 22. nu. 3. in fine, & 1. 2. sect. 6. disp. 36. & multi recentiores.

Prob. Primò, quia, ut docet Trident. sess. 6. c. 7. ynica est causa iustificationis nostræ, scilicet gratia iustificans siue caritas nobis inhaerens: atqui hoc esset, falsum, si hæc non expelleret formaliter peccatum ex natura sua, sed posset cum

Coniunct. de act. supernat.

eo consistere (quia tunc ad nostram iustificationem præter caritatem requireretur extrinsecus favor Dei remittentis nobis peccata, quo tamquam forma extrinseca iustificaremur: ergo dicendum est caritatem ita expellere peccatum.

Secundò, quia caritas est formalis causa, qua constituimur iusti, amici ac filij Dei, & digni vita æterna. Item per peccatum mortale constituimur formaliter iniusti, inimici Dei ac digni eterna damnatione: ergo hæc nullo modo possunt simul consistere in eodem.

Probatur consequentia, quia implicat causam formalem alicui inesse, & non tribuere ei suum effectum formalem. v. c. albedinem non facere suum subiectum album, & similiter iustitiam non facere suum subiectum iustum; aut peccatum mortale non facere hominem iniustum. Item implicat eundem simul esse iustum & iniustum; amicum & inimicum Dei; dignum eterna gloria & æterna damnatione: ergo implicat dictas formas simul in eodem esse.

Tertiò, quia secundum aliam sententiam iustitia nobis intrinseca, siue qua nobis inhaerente intrinsecè iustificamur, esset imperfecta & insufficientis ad perfectam iustificationem; nam ad hanc præter gratiam iustificantem requireretur aliquis extrinsecus favor Dei remittentis peccata, quo ex parte iustificaremur: atqui hoc est falsum: ergo & illud.

Confirmatur, quia alia sententia videtur coincidere cum sententia Kemnitij & Bucerij, qui docebat nos habere quidem aliquam iustitiam nobis inhaerentem, per se tamen imperfectam, & quæ non posset nos sufficienter iustificare siue extrinseco Dei favore ac iustitia Christi nobis imputata. Quibus ex parte consentiunt Pighius in 2. sua controversia de iustificatione, & Canonici Colonienles in suo Antididagmate, tit. de iustific. Quos omnes videtur apertè dānare Trident. supra; dum dicit causam formalem nostræ iustificationis esse vnicam, scilicet gratiam iustificantem nobis inhaerentem. Videtur autem ad didisse vnicam, ut excludat illam duplicem formam iustificantem, quam alia sententia constituit.

Quartò, quia tam Scriptura ad Coloss. 1. v. 12. quàm Trident. sup. initio capitis docet, iustificationē impij consistere in interiore renouatione, qua homo transfertur à tenebris in lucē, à statu peccati ad iustitiā, & ex iniusto fit iustus; quibus significant eam cōtinere quasi duos motus partiales inter se necessariò cōnexos, siue qui habeant terminos directè oppositos: atqui secundum aliam sententiā hæc iustificatio fieret per duas mutationes omnino distinctas, nec inter se necessariò cōnexas; nam remissio peccati posset fieri sine infusione gratiæ, & hæc sine remissione peccati: ergo hæc sententia non est asserenda.

Quintò, quia per caritatem homo constituitur formaliter conuersus ad Deum, per peccatū verò mortale formaliter auersus: atqui idem nequit esse simul auersus à Deo, & ad eum conuersus: ergo habens caritatem nequit esse in peccato mortali.

Sextò, quia potest dari aliqua qualitas natura sua formaliter expellens peccatum, & cum eo omnino impossibilis; ut patet in lami-

Nn 3

86

87

Pighius, 1. de  
Concil. Colon.

Trident.

88

Coloss. 1.

Trident.

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

1. de

Gratia iustifi-  
cans non  
potest dici  
amor Dei  
erga nos.

Iohan. 14.

Est vitam  
animæ soli  
virtuti adhi-  
re cōuenit.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

Trident.

ne beatifico & vnione hypostatica: ergo nulla est causa cur negemus gratiam habitualem esse talem.

89  
Amicitia  
duplicem  
amorem in-  
uoluit.

Pro resolutione Nota Primò, ex dictis dubio 3. numer. 24. amicitiam inter nos & Deum formaliter sumptam inuolueret in se duplicem amorem, scilicet eum, quo Deus amat nos, & ipse sit amicus nobis; & eum, quo nos amamus Deum, & simus ipsi amici. vt enim patet inter homines, possum alicui esse amicus eum amando, etsi ipse non sit amicus mihi, vt si me oderit, aut saltem non amet; quo casu non erit inter nos vera amicitia.

90  
Aliud est me  
esse dignum  
amore; aliud  
me de facto  
amari.

Nota Secundò, aliud esse, in me reperiri obiectum dignum, quod aliquis amet aut odio habeat, aliud verò, me de facto ab eo amari aut odio haberi: nec enim semper omnia amamus, quæ nobis apparent digna amore; nec odimus ea, quæ odio digna sunt: & quamuis concederemus Deum necessariò amare omnia, quæ amore sunt digna, & odisse digna odio; tamen necessariò faciendum est dicta valde inter se distingui: nam illi actus sunt formaliter in Deo; eorum verò obiecta sunt in nobis. Item longè esse aliud Deum me amare etiam aliquo amore beneuolentia; & me esse eius filium, ac heredem æternæ beatitudinis: nam in statu puræ naturæ, potuisset Deus nos aliquo amore beneuolentia prosequi volendo nobis multa naturalia aut etiam quædam supernaturalia bona, nullo modo interim nos adoptando in filios aut heredes.

Aliud est me  
amari à Deo,  
aliud me esse  
eius filium.

91  
Nec gratia  
est formaliter  
amicitia  
Dei in nos,  
nec peccatū  
odium.

Hinc sequitur, nec caritatem siue gratiam habitualem esse formaliter amicitiam Dei erga nos; nec peccatum esse formaliter inamicitiam Dei erga nos: siue nos per dicta non constitui formaliter amicos aut inimicos Dei. Patet, quia amicitia & inimicitia siue amor beneuolentia & odium Dei erga nos (quibus ipse formaliter nobis amicus aut inimicus constituitur) sunt actus Deo intrinseci, gratia verò habitualis ac peccatum sunt solum obiecta illorum actuum, vt patet ex iam dictis, & pluribus ostendi tom. 2. de Sacrament. disp. 2. num. 24. & 96.

92  
Quædam  
forma habet  
duplicem  
effectum  
formalem.

Nota Tertiò, quædam formas respectu sui subiecti habere duplicem effectum formalem, quorum priorem primò & immediatè hoc ipso quo subiecto insunt necessariò & independentè ab omni alio conferunt: secundum verò conferunt mediante priore & ferè dependentè ab aliquo alio, non tamquam causa formali, sed tamquam conditione necessariò requisita. Hinc prior effectus omnino inseparabilis est à forma in subiecto inhaerente; secus est de secundo. Exempla sunt; lumen tamquam causa formalis effici suum subiectum illuminatum & visibile: prius omnino independentè ab omni alio, ideoque omnino inseparabiliter: secundum dependentè à specierum diffusionem; cui si Deus suum concursum subtraheret, corpus illuminatum erit inuisibile. Item verbum mentis est vnica causa formalis, qua intellectus constituitur & informatur eo verbo, & intelligens: ad hunc tamen effectum necessariò requiritur vt intellectus illud verbum, vt causa saltem partia-

Vnus est in-  
separabilis,  
alter separa-  
bilis.

lis producat; aliàs per illud quantumvis sibi inherens nihil intelliget; ideoque hic secundus effectus est separabilis à sua causa formali, posito quòd Deus solus sine influxu mei intellectus in hoc producat verbum mentis.

Item in statu puræ naturæ homo fuisset formaliter iustus per iustitiam habitualem acquisitam; ad hunc tamen effectum fuisset necessaria absentia omnis actualis iniustitiæ: hinc etsi quis habuisset dictum habitum iustissimum, si tamen sciens iniuste retinuisset aliquid alienum, non fuisset iustus, sed absolutè iniustus.

Item per habitum acquisitum amicitia erga Petrum constituitur formaliter ei amicus, & ad eum conuersus. ponamus igitur me hunc habitum habere intensissimum, & simul tamè ex recenti nata occasione odisse Petrum non obstante eo habitu (qui vnico actu non destruitur) non ero ei amicus, nec ad eum conuersus, sed ei inimicus & ab eo auersus. Idemque esset si Deus in aliquo eliciente formalem actum infidelitatis conseruaret habitum fidei, qui est vnica causa formalis qua aliquis constituitur fidelis; talis non esset fidelis, sed absolutè infidelis.

Simili planè modo etsi caritas sit vera iustitia ex se nata reddere hominem iustum & conuersum ad Deum eique amicum; tamen si siue per possibile, siue per impossibile, esset simul in eodem cum voluntario odio Dei, hic necessarius, nec conuersus ad Deum eique amicus, sed iniustus, auersus à Deo eique inimicus.

Horum autem ratio est clara, quia aliquem esse iustum dicit necessariò absentiam omnis iniustitiæ: quæ cum sit pura negatio, non potest nobis formaliter tribui per aliquid posituum, sed vt summum potest necessariò consèqui aliquam formam posituum.

CONCLUSIO I. Gratia habitualis siue caritas est vnica causa formalis, qua constituitur supernaturaliter iusti: & posita absentia omnis peccati mortalis necessariò suum subiectum iustum constituit sine vlla alia Dei acceptatione, aut fauore extrinseco. Hanc puto iam à nullo Catholico negari, & videtur aperte definita à Trident. sess. 6. cap. 7. Eam tamen peccati absentiam ad hoc requiritur patet ex dictis; & ipsum Concilium ibidem aperte innuat, vt patebit infra.

CONCLUSIO II. Supposito decreto quo Deus statuit nemini infundere caritatem, quin simul acceptet eum in amicum, & adoptet in filium, fieri nequit vt hæc alicui insit, quin simul sit amicus & filius Dei; secluso tamen eo decreto Deus absolutè possere eam alicui infundere non acceptando eum in amicum, nec adoptando eum in filium aut heredem.

Prior pars per se patet, quia illud decretum nequit fallere, siue irritum & inefficax reddi. Secundam partem tenent omnes Auctores citandi concl. 3. cui necessariò connexa est.

Probat autem Primò, quia aliàs sequeretur, Deum ex natura rei & vi ipsius gratiæ aut naturali voluntatis suæ determinatione, necessitariò ad amandum amore beneuolentia siue amicitia omnem eum qui habet in se caritatem, sicut necessitariò vt amet seipsum: atqui hoc est falsum.

Esse iustum  
præterfor-  
mam posito  
tam dicit  
negationem  
iniustitiæ.

Trident.

96

97

falsum: ergo & illud unde sequitur. Maior probatur, quia nisi Deus ad talem amandum omnino necessitetur, fieri poterit id quod nos asserimus, scilicet quod Deus habentem in se caritatem non amet, & consequenter quod hic non sit ipsius amicus, quia hæc amicitia sine tali amore nequit consistere, ut iam ostendi.

Minor probatur Primò, quia secundum communio rem sententiam Deus seposito omni decreto se solum amat necessariò, reliqua omnia liberè. Secundò, quia aliàs Deus talem hominem necessariò conseruaret, nec posset eum destruere, præsertim sine vilo ipsius demerito, quia necessariò velle ei bene esse, & consequenter eum esse, sine quo ei bene esse nequit, sicut quia seipsum necessariò amat, necessariò vult se esse. Illud autem apertè falsum est: cum certissimum sit seposito omni contrario decreto ac promissione Deum liberè eiusmodi hominem conseruare in esse, & posse eum nolle amplius esse ac velle destruere.

Dices Primò, Deum velle alicui inesse siue in eo conseruare habitum caritatis, est velle ei illud bonum, & consequenter eum amare: ergo ipse nequit velle in aliquo conseruare habitum caritatis, nisi eum amet. Respondeo Deum velle in aliquo conseruare eum habitum arguere quidem ipsum hunc aliqua ratione amare; non tamen amore beneuolentiæ aut saltem veræ amicitia: ad quam non sufficit quacumque ratione alicui velle aliquod bonum (nam etiam is qui dat equo suo pabulum, vult ei bonum, eumque amat; sed requiritur ut ei ex amore beneuolentiæ velit absolutè bene esse, cum reliquis conditionibus dub. 3. ad veram amicitiam requisitis: ex eo autem quod Deus velit alicui aliquod bonum inesse, non sequitur quod eum dicta ratione amet: nam dum fideli peccatori vult inesse fidem & spem, vult ei aliquod bonum; & tamen non habet eum amicum, sed absolutè eum odit, & vult ei penam æternam.

Dices Secundò, Deus Christum necessariò amat, & tamen absolutè loquendo liberè eius humanitatem conseruat, & seposito contrario decreto posset velle destruere eam conseruare: ergo ex eo, quod Deus necessariò amet habentem caritatem, non sequitur quod nequeat velle destruere eum conseruare.

Respondeo nego consequenter sequitur enim potius contrarium, scilicet, sicut Deus quia necessariò amat Christum siue personam Christi, nequit vilo modo velle eam non esse; sic si necessariò amet personam habentem caritatem, ipsum non posse velle eam non esse: sicut enim implicat me absolutè velle alicui simpliciter bene esse, & simul velle eum non esse (nisi fortè hoc esset necessarium ne summè sit miser, quia ratione damnati cupiunt non esse. quod in præsentia casu locum habere nequit: ita etiam implicat me necessariò velle ei absolutè bene esse, & tamen non necessariò velle eum esse. humanitatem autem Christi secundum se Deus non amat necessariò, ideoque potest velle eam non esse.

Dices Tertiò, Sicut persona Christi est ratio amandi humanitatem eius, ita caritas est ratio

amandi habentem eam: ergo sicut humanitas Christi secundum se non necessariò amatur à Deo; ita etiam posita altera sententia habens caritatem secundum se non necessariò à Deo amatur, & hic poterit velle eum destruere esse.

Respondeo Primò, nego consequenter quia amor amicitia fertur directè & immediatè in personam amicam, & huic vult absolutè bene esse; habens autem caritatem est persona amica Deo, non autem humanitas Christi, quia hæc non est persona: quare in eo casu habens caritatem non cum hac, sed cum persona Christi deberet conferri. Respondeo Secundò, ex dicto nostro argumento iuncta hac obiectione saltem sequi, Deum necessariò amare ipsam caritatem in homine existentem, sicut necessariò amat personam Christi; & consequenter non posse velle illam destruere esse: sicut non potest velle personam Christi non esse. illud autem apertè absurdum est: nam potest Deus velle caritatem nobis inherentem simul nobiscum destruere esse.

Probatur conclusio. Tertiò, quia nequeo esse filius Dei adoptiuus, nisi Deus adoptet me in suum filium ac heredem, & ita conferat mihi ius ad hereditatem: atqui nulla omnino videtur ratio, cur dicamus caritatem ex natura sua habere illam vim conferendi nobis tale ius, aut eam posse Deum necessitare, ut omni illi cui ipsa inest conferat tale ius, eumque in filium adoptet: ergo secluso omni Dei decreto fieri potest ut quis habeat in se caritatem, & tamen non sit filius Dei. Confirmatur, quia nulla datur qualitas quæ ex natura sua habet vini constituendi omnem cui inest, filium regis terreni, aut hunc necessitandi ut illum in filium adoptet: ergo nec potest dari aliqua qualitas, quæ ex se sit potens constituere aliquem filium Dei, aut Deum necessitare ut illum in filium adoptet. Unde nullum omnino video fundamentum quo sufficienter possit probari, Deum non posse alicui infundere caritatem, quin eum in filium adoptet. Quare contrarium puto fore verissimū, etiam si caritas haberet ex natura sua vim expellendi peccatum mortale: nec enim video cur aliquis non possit esse verè iustus, etiam iustitia supernaturali, & tamen non esse filius Dei; cum inter hæc ex natura rei nulla sit connexio.

CONCLUS. III. Multò verius est inter caritatem siue gratiam iustificanti & peccatum mortale habituale, seclusa omni Dei extrinseca ordinatione, nullam ex natura rei esse repugnantiam, ob quam nequeant simul in eodem existere. Ita Scotus in 4. d. 16. q. 2. §. Respondeo, in tertio suo argumento. & cum eo communiter Scotista. Gabr. d. 14. q. 1. a. 2. post 3. concl. Occam. q. 3. lit. E. Richard. in 3. d. 31. a. 1. q. 1. in 3. modo optinandi. Suarez in 3. parte tom. 4. disp. 9. au. 8. Et Richardus. eandem, si consequenter velint loqui, necessariò tenent omnes ijs, qui docent peccatum mortale solum demeritorie expellere caritatem, quos citabo disp. 22. dub. 10. concl. 2. & cum ijs multi recentiores.

Probatur Primò, quia, ut ostendam ex refutatione contrariorum argumentorum, nulla est ratio id asserendi. Secundò, quia bonitas finita

101

102

Scotus.

Gabriel.

Occam.

Richardus.

Suarez.

103

Ad amicitia non sufficit velle alicui aliquod bonum.

99

Implicat me absolutè velle alicui bene esse, & simul velle eum non esse.

100

nequit vi sua expellere malitiam infinitam: atqui, ut ostendit tom. 2. de Sacram. disp. 10. dub. 2. malitia peccati mortalis est infinita; bonitas verò gratiæ habitualis est finita: ergo hæc nequit eam ex natura sua expellere. Tertiò, quia peccatum actuale non expellit physicè caritatem, sed si Deus veller posset eam simul in eodem consistere: ut ostendam disp. 22. dub. 9. ergo caritas posset etiam consistere cum peccato habituali, si Deus veller: quia peccatum habituale nec peius est, nec habet maiorem repugnantiam cum caritate, quàm peccatum actuale. Quartò, quia nequit ostendi in quo consistat hæc repugnantia inter peccatum habituale & caritatem.

104

Respondent aliqui peccatum mortale habituale formaliter consistere in priuatione caritatis siue gratiæ habitualis, atque ita ei priuatione repugnare. Alij dicunt peccatum habituale consistere in habituali auersione à Deo; nam, cum homo peccans mortaliter actu se auertat à Deo, conferitur manere auersus, donec hoc sufficienter retrahatur; per caritatem autem ad Deum conuertitur, actumque priorem retrahat. Tertiò, alij dicunt peccatum mortale esse inimicitias erga Deum, caritatem verò amicitiam; unde inferunt dicta contradictoriè opponi.

105

In quouis peccatore est solùm vnica priuatio gratiæ.

Sed hæc responsiones non satisfaciunt: nam ex prima sequeretur Primò, peccatum mortale non continere infinitam malitiam, cum formaliter esset priuatio finiti boni. Secundò, peccata omnia mortalia habitualia esse eiusdem omnino speciei, imò omnia in eodè esse vnicum numero peccatum, quia priuabunt vnica planè forma, & consequenter vnica erunt priuatio; & sicut omnes peccatores æqualiter priuantur omni omnino gratia habituali, ita æqualiter erunt maculati & peccatores: sicut occisus vno vulnere & occisus mille lethalibus vulneribus, æqualiter sunt occisi & priuati vitæ; & in secundo est vnica vitæ priuatio.

106

Respondet aliqui, peccatum habituale non consistere in nuda priuatione gratiæ, sed cum respectu ad suas causas siue ad conuerfiones indebitas ad creaturas: quarum contracta anima fordatur; sicut res nitida magis ac magis fordescit contractu rerum sordidarum.

Sed contrà, vel illa conuersio per se immediate maculat animam, & constituit peccatum habituale, vel solùm præcisè ratione priuationis gratiæ. Si prius dicatur, tunc peccatum habituale non consistet in priuatione gratiæ, sed in positiua macula inducta per illos actus; & hi non ideo maculabunt animam, quia priuant eam gratia; sed quia eam ex se maculant, ideo ipsam suo nitore & sanctitate priuabunt: sicut qui sæpius tangit sordida ideo suo nitore priuatur quia his positiue sordidatur; non autem contrà, quod tamen illi auctores negant. Si secundum dicatur, tunc omnes peccatores æqualiter erunt maculati; quia æqualiter erunt priuati gratia, iuxta iam dicta. Plura hæc de re dixi to. 2. de Sacram. disp. 2. n. 86.

107

Secundà etiam responsio allata n. 104. non satisfacit. Primò, quia peccatum mortale non consistit in quacumque auersione, sed in volun-

taria auersione à Deo; receptio autem gratiæ habitualis, cum ad eam secundum se spectatam habeamus nos merè passiuè, præsertim si fiat siue vlla nostra dispositione præuia, non potest in nobis esse voluntaria ad Deum conuersio; multò minùs per eam retrahamus peccatum prius commissum: quare cum caritate alicui præsertim merè passiuè se habenti infusa potest in eodem consistere peccatum non retractatum, & dicta interpretatiua siue habitualis à Deo auersio. Secundò, quia aliàs sequeretur, per actum contritionis multò magis omne peccatum mortale formaliter & necessariò ex natura rei deleri, quia per hunc longè magis ad Deum conuertimur & peccatum retractamus, quàm per receptionem habitus caritatis nobis infusi: illud autem esse falsum satis ostendi supra disp. 6. dub. 1. concl. 2. & tom. 2. de Sacram. disp. 2. dub. 3.

Tertiam etiam responsionem, non sufficere patet ex dictis n. 91. vbi ostendi nec peccatum formaliter esse inimicitias, nec caritatem esse amicitiam Dei erga nos; sed vtrumque esse obiectum formale odij aut amoris Dei erga nos.

Probat ut concl. Quartò, quia est cõformior Trident. sess. 6. cap. 7. vbi satis aperte eam innuat, dum expresse distinguit remissionem peccati ab infusione gratiæ; ait enim initio: *Quæ (scilicet iustificatio) non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, &c. & intra, Vnde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo, &c.* Vbi remissionem peccatorum & infusionem gratiæ ponit tamquam distinctas partes integrantes iustificationem peccatoris. Et ex his erit facilis solutio argumentorum contrariæ sententiæ.

Ad primum, nego minorem eiusque probationem: nam, ut patet ex dictis n. 92. & 94. absentia siue remissio peccatorum non requiritur tamquam forma nos iustificans; sed tamquam conditio requisita ut caritas nos possit iustificare, siue formaliter iustos efficere. Similiter et si tam ad remissionem peccati, quàm ad infusionem caritatis necessariò requiratur aliquis fauor Dei nobis extrinsecus; tamen nullo modo est causa formalis nostræ iustificationis, sed potius efficiens: est enim actus internus Dei nobis peccata remittentis, & gratiam infundentis.

Ad secundum, nego antecedens formaliter & præcisè loquendo secundum omnia esse verum: nam caritas ex natura sua est quidem formalis causa iustificans luum subiectum, modo careat omnino peccato. Item posito decreto Dei, quo statuit omni peccatori hoc ipso quo gratiam habitalem ei infundit, remittere omnia peccata mortalia, eumque in filium adoptare, gratia necessariò habet moralem quandam vim sibi ex eo Dei decreto annexam delendi peccatum, & nos formaliter constituendi filios Dei & dignos celo: & illius infusio est peccatorum remissio, & peccatoris in filium Dei adoptio, quatenus est externa actio internæ voluntatis Dei remittentis peccata, & nos in filios adoptantis: sicut purpurei pilei impositio à Pontifice facta, est assumptio ad Cardinalat-

Caritas non  
eodem om-  
nino ratione  
constituit  
nos iustos  
ac filios Dei,  
sicut albedo  
constituit  
album.

111

Error Kem-  
nitij & Bu-  
celli.

Bellarm.  
Vasquez.  
Trident.

112

Remissio  
peccati de-  
sum a peccato,  
quod est for-  
ma iustifi-  
cantis ex so-  
lo Dei de-  
creto neces-  
sario conne-  
xx sunt.

nalatum eius cui imponitur. hanc tamen vim non habet caritas siue gratia habitualis ex natura sua, ut ostendi concl. 2. & 3. Quare per eam præcisè secundum suam physicam entitatem consideratam non constituimur formaliter filij Dei digni vita æterna, &c. sed solum ratione illius virtutis moralis illi ex decreto Dei annexæ. Ex quibus etiam patet, caritatem non ita ex natura sua constituere nos iustos, amicos ac filios Dei; sicut albedo constituit albos. Quia nos esse albos non connotat negationem siue absentiam alicuius rei, aut aliquid actum seu conditionem albedini inherenti extrinsecam, & ab ea separabilem: sicut nos esse iustos, & amicos ac filios Dei connotat absentiam peccati & actum Dei nos amantis & adoptantis; quæ à caritate nobis inherente separabilia sunt.

Ad tertium, nego maiorem. Ad probationem, Respondeo eum favorem non requiri ut causam formalem, sed ut efficientem nostræ iustificationis, ut patet ex dictis; quod omnes necessarii concedunt, qui fatentur nos gratis iustificari. Ad confirmationem, Respondeo eos qui hanc nobis obijciunt, aut non satis bona fide agere, aut non satis intellexisse sententiam Kemnitij & Bucerij. hi enim non agnoscebant ullam gratiam habitualement, qua iustificamur; sed per iustitiam nobis inherenter intelligebant nostras actiones bonas: quas vocabant iustitiam imperfectam, non quia non habent ex se perfectam & sufficientem vim nos emundandi à peccatis sine favore Dei ea remittentis (ut alij nobis in argumento obijciunt) sed quia putabant omnes nostras actiones, quantumvis ex obiecto bonas, esse verè immundas instar panni menstruati, & secundum se ac secluso Dei earum immunditiam dissimulantis favore esse vera peccata: ut patet ex eorum scriptis: & docet Bellarm. l. 4. de iustific. cap. 10. & Vasquez l. 2. disput. 212. c. 1. & patet etiam ex Trident. sess. 6. can. 25. ubi eorum error damnatur. Ad quem errorem imprudenter siue minus caute multum accesserunt Canonici Colonienfes, & Pighius citati nu. 87. ut facile patebit eos legenti; ideoque eorum sententia Catholicis communiter improbat. Cum horum autem ac eorum hæreticorum, qui docent nos solo Dei extrinseco favore formaliter iustificari, opinionibus nostra sententia nihil commune habet; cum dicamus nos sola gratia habituali nihil in se immundum, aut quod non habeat veram rationem iustitiæ continenter formaliter iustificari. ut patet ex dictis. Quare etiam illarum opinionum damnatio nihil ad nos spectat.

Ad quartum, concedo peccatoris iustificationem consistere in dicta renouatione, quæ duos quasi partiales motus contineat, scilicet recessum a peccato, vel potius huius remissionem, & acquisitionem status iustitiæ. Item hos motus ex Dei decreto esse necessariò connexos nec posse disungi, nego tamen eos ex natura rei ita necessariò esse connexos: nam Deus posset absolute alicui remittere peccatum mortale non infundendo ei gratiam siue iustitiam. ut ostendi tom. 2. de Sacram. disp. 2. dub. 10. & aperte sequitur ex iam dictis. Quamvis autem peccator

nequeat transferri à peccato ad iustitiam, nisi hoc ei remittatur (quia esse iustum, ut iam ostendi, includit absentiam peccati mortalis) tamen si Deus veller, posset ei infundere gratiam habitualement non remittendo ei peccata: quare spectando solam rei naturam hi duo motus, scilicet infusio gratiæ, & remissio peccati ex hac parte non habent necessariam connexionem: ut patet ex dictis, & probat Scotus citatus n. 102. Scoti, nec contrarium aut à Tridentino, aut à Scripturis vllibi insinuat.

Ad quintum, Respondeo caritatem quantum est ex se constituere hominem conuersum ad Deum; secluso tamen Dei decreto non semper & necessariò id absolute facere; quia potest absolute loquendo per peccatum ab eo impediri. vide dicta n. 93.

Ad sextum, nego antecedens & priorem partem probationis: quia nulla potest ostendi implicantia cur lumen beatificum non posset in eodem existere cum peccato mortali, præsertim si Deus subtraheret eius subiecto concursum suum, aut alia ratione id impediret ne videret diuinam essentiam. Imò quamvis minùs deceat peccatorem videre clarè Deum, nullam tamen video ex naturæ rei implicantiam cur hoc absolute fieri nequeat.

Ad secundam partem, Respondeo Primò, vnionem hypostaticam non esse qualitatem, sed modum substantialem: quare nihil facit ad rem præsentem.

Respondeo Secundò, illam secundum se præcisè sumptam nullam habere immediatam repugnantiam cum peccato, sed solum mediata quatenus naturam cui inest vnio personæ diuinæ in vnitate personæ, ita ut omnis illius passio aut actio sit necessariò passio aut actio Dei, quem implicat peccare, aut esse in peccato. Vnde si vlla ratione fieri posset ut illa vnio alicui inesset qui non esset persona diuina, nulla esset implicantia cur cum peccato nequireret consistere.

Respondeo Tertiò, si hæc aliquid probarent, etiam probarent habentem gratiam habitualement non posse vlllo modo peccare mortaliter, nisi eam priùs tempore perderet; sicut habens vnionem hypostaticam nequit vlllo modo peccare, nisi eam priùs tempore perdat, idemque est de habente lumen beatificum. quare hæc potius pro nobis faciunt, & ex eo quod habens gratiam possit peccare, probatur hanc ex natura sua non repugnare physice peccato.

# APPENDIX AD DVO PRÆCEDENTIA DVBIA.

Cum hæc absoluissem, incidi in quandam cauctorem virum omni ex parte eruditissimum, qui etsi nobiscum consentiat gratiam iustificantem, per absolutam Dei potentiam posse simul in eodem consistere cum peccato mortali; tamen in quibusdam alijs dissentit, quæ putavi hic adferenda, & quatenus nostris aduersantur, refutanda.

Docet itaque Primò, gratiam iustificantem distingui realiter à caritate reliquisque virtutibus,

113

Non impli-  
cat lumen  
beatificum  
esse in pec-  
catore.

114

Vnio hypo-  
statica sola  
mediate re-  
pugnat pec-  
cato.

115

116

117

bus, & respectu harum se habere, sicut se habet natura respectu potentiarum: quas ipse supponit esse accidentia realiter ab illa distincta. Præter rationes autem quas pro ea sententia attuli supra n. 67. probat eam Primò, quia, sicut dantur aliqua qualitates (scilicet lumen gloriæ & habitus caritatis,) quibus supernaturaliter participamus Dei intellectum & voluntatem, quatenus per illa efficiamur immediate potentes videre Deum, eumque supernaturaliter amare: ita potest dari aliqua qualitas quæ immediate efficiamur participes naturæ diuinæ, prout ratione distinguitur à potentijs: nulla enim hæc potest ostendi implicantiā, cum natura diuina non sit minus participabilis, quàm potentiæ: ergo dicendum est de facto dari aliquam talem qualitatem, quæ in nobis respectu virtutum infusarum se habeat instar naturæ respectu potentiarum.

*2. Petri. 1.* Probat Secundò, quia, ut dicitur 2. Petri 1. v. 4. in iustificatione donantur nobis pretiosa dona, quibus efficiamur diuinæ confortes naturæ: atqui hoc non fit per habitus infusos; quia per hos non naturæ, sed potentijs assimilamur: ergo datur nobis alia qualitas, qua participemus immediate ipsam naturam diuinam.

Probat Tertiò, quia dum iustificamur regeneramur: atqui generatio non terminatur ad potentias, sed ad naturam: ergo gratia iustificans renouat immediate nostram naturam efficiendo eam quodammodo diuinam. Adfert præterea quasdam auctoritates Patrum, sed quæ, ut ipse etiam auctor fatetur, non conuincunt, & facillimè possunt solui, ideoque eas hic omitto.

*118* Docet Secundò, gratiam iustificantem ex natura sua repugnare peccato mortali, illudque formaliter expellere, sicut calor expellit frigus; hæc tamen differentia, quod hæc repugnant inter se physice, illa solum moraliter. Probat id præcipue, quia Tridentinū sess. 5. §. 5. docet, per Iesum Christi gratiam, quæ in baptismo confertur, remitti reatum peccati originalis: quod aliter nequit intelligi, quàm quia hic formaliter per illam deletur siue expellitur.

Nec his ait ob stare, quod per Dei potentiam peccatum mortale & gratia iustificans possint simul in eodem consistere: nam Deus potest etiam calorem & frigus in eodem conseruare: & sicut, ut ex aqua expellatur frigus, non sufficit quod in eam introducat calor, sed etiam requiritur ut Deus subtrahendo suum concursus desinat illud conseruare, ita ut gratia expellat peccatum habituale, requiritur ut Deus hoc remittat.

*119* Docet Tertiò, gratiam iustificantem naturam nos efficere filios Dei adoptiuos, nobisque tribuere ius ad beatitudinem.

*Deus est pater omnis creaturæ, singulariter tamē hominum & angelorum.*

Pro quo Notat Primò, Deum posse aliquo modo dici patrem omnis creaturæ, ea ratione quæ solemus auctores vocare patres suorum librorum: homines tamen ac angelos specialiter dici filios Dei, quia singulariter ad imaginem Dei creati sunt.

Notat Secundò, hominem hoc ipso quo est rationalis esse naturaliter capacem alicuius

cognitionis Dei, & consequenter naturalis beatitudinis quæ in ea cognitione consistit; atque adeo ad hanc habere aliquod ius.

Notat Tertiò, gratiam iustificantem respectu habituum infusorum, & ipsius luminis gloriæ se habere instar naturæ respectu intellectus & voluntatis; atque ita sicut natura est in nobis primum principium intelligendi, quia est principium ipsius intellectus, & cum eo simul intellectionem producit, iuxta dicta n. 69. ita gratiam iustificantem esse primum principium visionis & amoris Dei, quatenus est saltem morale principium luminis gloriæ ac aliorum habituum infusorum, & una cum his influit in visionem & amorem Dei. Vnde infertur, sicut hoc ipso quo habemus naturam rationalem, debetur nobis intellectus, & cognitio naturalis Dei, ac naturalis beatitudo; ita hoc ipso quo habemus gratiam iustificantem, nos habere ius ad lumen gloriæ ac visionem Dei, quæ est nostra beatitudo, Dei que possessio ac hereditas.

Hispositis, suam sententiam probat Primò, quia nos esse filios Dei adoptiuos nihil est aliud quàm nos esse modo supernaturali similes Deo in natura, quantum hoc fieri potest, & habere ius ad hereditatem: atqui, ut patet ex dictis, utrumque ex natura sua nobis præstat gratia iustificans: ergo ex natura sua facit nos filios Dei.

Secundò, quia Apostolus ad Colossenses 1. iubet nos agere gratias Deo Patri, qui dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine; qui eripuit nos de potestate tenebrarum, & transfudit in regnum filij dilectionis suæ. Ex quo loco Tridentinum sess. 6. cap. 3. colligit descriptionem nostræ iustificationis, docetque nos eadem gratia, qua eripimur à potestate tenebrarum, transferri in regnum filij Dei, non quidem actu possessum, sed possidendum: ergo gratia iustificans natura sua tribuit nobis ius ad hanc possessionem.

Tertiò, quia Apostolus ad Romanos 8. ait, *Quicumque spiritu Dei aguntur, ij sunt filij Dei:* atqui ij omnes aguntur spiritu Dei, qui habent in se habitantem Spiritum sanctum; item hic habitat in nobis per gratiam iustificantem, ut ibidem dicitur: ergo quicumque habet in se gratiam iustificantem, hic est filius Dei. Sed quāuis hæc acutè ab eo auctore inuenta speciosè proponantur, tamen, quantum ego possum iudicare, non satis probant quod intendunt: & quadam continent, quæ mihi videntur parum probabilia: quod facillè ostendam ad singula respondendo.

Ad primam igitur rationem pro primo dicto allaram n. 117. Respondeo Primò, eam supponere fundamentum valde incertum, scilicet essentiam animæ distingui realiter à suis potentijs: cuius contrarium probabilius est, ut ostendi supra n. 68. Respondeo Secundò, etsi, posito quod essentia animæ distinguatur realiter à suis potentijs; item posito quod essentia diuina in intrinseco suo conceptu non includat intellectum & voluntatem, sed secundum præcisum suum conceptum dicat aliquid ab his ratione distinctum; etsi inquam his positis fortè non implicet dari aliquam qualitatem, quæ immediate infundatur ac inhæreat animæ nostræ, eamque trans-

transferat ad esse quoddam supernaturale, quo aliquo modo participet immediatè ipsum esse diuinum; tamen omnino implicat dari eiusmodi qualitatem, quæ respectu virtutū infusarum se habeat instar naturæ respectu suarum potentiarum, qualem illa sententia docet esse gratiam iustificantem. quæ satis ostendi supra n. 73.

122  
122. m. 2. me-  
aphys. disp.  
30. sect. 6.  
n. 5.  
Essentia di-  
uina in in-  
trinseco suo  
conceptu in-  
cludit volun-  
tatem ac in-  
tellectum,  
reliquaque  
attributa.

His adde, ipsum auctorem, contra quem hic disputamus, alibi docere tamquā omnino certum, essentiam diuinam in suo intrinseco conceptu includere intellectum ac voluntatem, reliquaque attributa positiua. Quod etiam verius existimo. & de intellectu hic breuiter, & ut mihi videtur, clarè probabo.

123  
Essentia ho-  
minis, angeli  
ac Dei dicit  
esse quoddam  
intellectuū.

Pro quo Nota Primò, sicut essentia hominis aut angeli qua talis in suo præcisè conceptu non dicit nudum aliquod esse (quia sic non differret ab essentia bruti aut lapidis) sed dicit aliquod esse rationale aut intellectuum siue potens intelligere: ita multò magis essentia diuina qua talis in intrinseco suo conceptu dicit aliquod esse intellectuum siue potens intelligere: hæc enim idem significant.

124  
Si essentia  
non inclu-  
deret in se  
intellectum,  
secundum se  
esset solum  
imperfectè  
& remotè  
intellectiua.

Nota Secundò, posito quòd essentia angeli distinguatur à suis potentijs, ipsam in suo præcisè conceptu dicere esse intellectuum in ratione intellectui imperfectum & incompletum, quodque ex se exigit in ratione intellectui vltèrius perfici per potentiam intellectiuam. Sicut quia intellectus creatus sine lumine gloriæ, solum est remotè & incompletè potens videre Deum, secundum se solum est remotè & incompletè visuius Dei.

Essentia di-  
uina nequit  
esse intrin-  
secè incom-  
pleta.

Et simili ratione si essentia diuina qua talis in suo præcisè conceptu non includat intellectū, erit secundum se præcisè in ratione esse intellectui imperfecta & incompleta, exigens perfici per potentiam intellectiuam. Atque ita essentia diuina secundum suum præcisum conceptū erit in aliquo sibi essentiali (quale est esse intellectuum) imperfecta & incompleta, quod apertè absurdum est. Cum enim omne esse diuinum sit in suo genere necessariò infinitè perfectum, implicat aliquod esse diuinum Deo omnino essentiali, esse in suo conceptu intrinseco imperfectum ac incompletum: quia hæc apertè repugnant, scilicet essentiam diuinam secundum eandem rationem esse incompletam, & infinitè perfectam. Ex quibus patet quòd, etsi essentia hominis aut angeli non includeret in intrinseco suo conceptu intellectum, contrarium tamen dicendum fore de essentia Dei: quia illa potest dicere aliquid intrinsecè imperfectum, & exigens vltèrius perfici; secus est de hac.

125  
Volitio sup-  
ponit intel-  
lectionem,  
non tamen  
voluntas in-  
tellectum.

Simili planè ratione facillè probarem, ipsam voluntatem diuinam esse de intrinseco conceptu essentiali: nam Deus non minùs est essentialiter potens seipsum amare, quàm seipsum intelligere. Et quamuis ipsa volitio supponat intellectionem, tamen nulla est ratio, cur etiam secundum nostrum modum concipiendi voluntas supponat intellectum. quæ facillè pluribus probarem si essent huius loci.

126  
Ex quibus sequitur Primò, essentiam diuinam etiam præcisissimè conceptam nullo mo-

do se habere per modum principij aut radicis respectu intellectus & voluntatis; sed utraque in suo intrinseco conceptu includere: atque ad eò intellectum diuinum nihil esse aliud quàm ipsam essentiam qua potentem intelligere: & voluntatem esse eandem essentiam qua potentem velle.

127  
Sequitur Secundò, nullam animæ nostræ posse infundi qualitatem, qua ipsa eleuetur ad participationem naturæ diuinæ, præcisè quatenus hæc ab intellectu & voluntate ratione, siue secundum intrinsecum suum conceptum distinguitur, & respectu horum se habet per modum radicis: quia ad hoc esset necessarium essentiam siue naturam diuinam ita ab intellectu & voluntate distingui, & respectu eorum se eo modo habere. Et sic satisfit primo argumento.

128  
Essentiam  
diuinam qua  
tate maximè  
participamus  
per in-  
men gloriæ  
& habitum  
caritatis  
I. Iohan. 3.

Ad secundum, nego minorem: nam cum, ut iam ostendi, essentia diuina intrinsecè & essentialiter sit potentia intelligendi & amandi seipsam, eam maximè participamus per habitus, quibus sumus potentes Deum supernaturaliter cognoscere & amare. Vnde S. Iohannes epistola 1. c. 3. n. 2. docet, nos in altera vitæ perfectè futuros similes Deo, quia videbimus eum sicuti est. apertè significans nos quantum fieri potest fieri Deo simillimos per potentiam eum clarè videndi, eiusque visionem.

129  
Generatio  
supernatu-  
ralis quafi-  
mus filij Dei,  
terminatur  
immediatè  
ad potetias.

Ad tertium, nego minorem: nam cum potentia non distinguatur à natura, hoc ipso quo generatio terminatur ad naturam, etiam immediatè terminatur ad potetias. Adde, nostram regenerationem supernaturalem non esse omnino similem naturali, sed ab hac multum differre; & præsertim in eo, quòd hæc conferat simpliciter esse; illa verò solum esse supernaturale, quod, ut iam satis ostendi, consistit præcipuè in potentia supernaturaliter operandi: quare etiam generatio naturalis terminatur immediatè ad solam naturam (ut fieret si hæc differret à potentijs) tamen supernaturalis deberet immediatè terminari ad potetias.

130  
Inter grati-  
& peccatum  
est repugn-  
tia non phy-  
sica, sed mo-  
ralis.

Quod attinet ad secundum dictum positiuum n. 118. in eo quædam, prout ego iudicare possum, sunt clarè vera. Scilicet Primò, gratiam iustificantem non habere vllam physicam repugnantiam cum peccato, quòd ille Auctor fusè & doctè probat, & patet ex dictis supra hoc dub. 8. Secundò, inter gratiam iustificantem & peccatum mortale esse quandam repugnantiam moralem. Primò, quia gratia reddit nos quantum est ex se, siue si nihil aliud obstat, iustos, Deo amabiles, aptosque qui in Dei amicos ac filios adoptemur. Contrà, peccatum mortale efficit nos iniustos, Deo odibiles, indignos omnino diuina amicitia, & dignos æternis pœnis. Secundò, quia admodum dedecet rem tam diuinam vilissimo peccati mancipio conferri, aut in eo conseruari: sicuti dedecet sordidissimam suam pretiosis vestibus ornari. His tamen non obstantibus posset Deus habere iustissimas causas cur vellet gratiam in peccatore conseruare.

131  
Duo autem in eodem dicto videntur mihi valde difficilia. Primò, quòd ille Auctor dicat eam

eam repugnantiam esse talem, ut illa duo se mutuo naturaliter expellant, non minus quam calor & frigus se mutuo expellant. hoc enim nulla firmitate probari potest: & si esset verum, sequeretur, nulla potentia fieri posse ut peccatum mortale & gratia essent simul in eodem: ut ex dicendis patebit. Secundo, quod dicit quando calor producit in aqua frigus non expellendum, nisi Deus subtraheret suum concursum ad eius conservationem necessarium. Quod prius nobis hic refutandum est, ut deinde clarius alterum impugnemus.

132

Ut autem distinctius procedamus, Notandum est nos hic non negare, quin Deus possit frigus & calorem etiam in gradu intenso simul in eodem subiecto conservare (hoc enim puto nullo modo negari posse); sed solum asserimus hoc fieri non posse eodem influxu, quo hæc separatim sue in distinctis subiectis conservari possent; atque adeo ut frigus conservetur in subiecto calido, opus esse potentiori Dei influxu, quam sit opus ut conservetur absente calore. Sicut nemo negare potest, quin Deus absente sole possit eius lumen solus in aëre conservare: omne tamen fatentur id fieri non posse, nisi Deus ex parte sua potentius siue maiore influxu in illud influat, quam prius influeret dum illud una cum sole conservabat. Dicitur autem Auctor cum quibusdam alijs videtur asserere, frigus eodem Dei influxu posse conservari simul cum calore, quo separatim conservari posset.

133

Probatur hæc assertio Primo, quia alijs calor & frigus naturaliter possent simul existere in eodem subiecto etiam in gradu intenso: hoc autem est aperte falsum: ergo & illud unde hoc sequitur. Minor communiter admititur: maior probatur: quia, ut ostendi supra disp. 4. dub. 1. illa res debet dici naturaliter conservari, quæ conservatur solo influxu Dei ipsi connaturali, qualis (ut dicto loco ostendi) est is omnis, qui absolute est necessarius, ut res possint, abstrahendo ab his & illis circumstantijs, in suo esse conservari: atqui secundum aliam sententiam, frigus adveniente calore posset in subiecto conservari eodem omnino influxu, qui est necessarius ut ipsum in vllis alijs circumstantijs conservari possit, & consequenter influxu sibi connaturali: ergo omnino naturaliter conservaretur.

134

Dices Primo, ideo conservationem frigoris in eo casu esse supernaturalem saltem secundum modum, quia ille influxus Dei non est ei debitus, neque hunc naturaliter exigit in his circumstantijs.

Sed contra, frigus naturaliter eiusmodi influxum exigere, & hunc ei naturaliter esse debitum, nihil est aliud, quam hunc aut saltem huic æquivalentem ei in omnibus circumstantijs esse necessarium, ut possit in rerum natura conservari, prout loco iam citato explicui: atqui influxus quo frigus simul cum calore eo casu in eodem subiecto conservaretur, esset talis, quia sine eo, eius æquivalenti nullo modo in vllis circumstantijs in rerum natura conservari potest: ergo cum naturaliter exigit, ei-

que connaturaliter debitus est.

Dices Secundo, ideo hunc influxum non esse ei debitum, quia calor introducendus exigit ut frigus ex eo subiecto expellatur.

Sed hoc non satisfacit. Primo, quia frigus non debet curare quid calor exigit, nec ideo aliquid definire ei esse connaturale quia calor contrarium exigit; quia alijs quorundam aliquid corpus quantumvis magnum, densum ac intense frigidum admoventur exiguæ ignitiam vicumque remotæ, sequeretur non esse connaturale ei frigori in eo corpore à Deo conservari, quia calor ab eo igne introducendus exigit ut frigus expellatur: hoc autem patet aperte esse falsum, nisi dicamus eiusmodi frigus eo casu supernaturaliter in illo corpore conservari; nam id de facto conservari quotidiana experientia docet.

Secundo, quia inde sequitur, nullum corpus frigidum (idemque est de alijs passivis) ex natura rei habere maiorem aut minorem vim resistendi corpori calefactivo, quam hoc habeat vim illud calefaciendi; sed quod vnum superet aliud, hoc provenire præcisè ex voluntate Dei subtrahentis, aut non subtrahentis suum influxum ad conservationem frigoris necessarium. Nam si inter duo corpora actu æquæ frigida vnum natura sua frigidum sit & densum, & consequenter secundum communem sententiam & experientiam habens magnam vim resistendi calori introducendo; & alterum rarum, & natura sua indifferens ad frigus & calorem; si, inquam, hæc ponamus æquæ remota iuxta duo corpora æquæ calefactiva; secundum illam sententiam sequetur, utrumque corpus frigidum cum eodem Dei auxilio, scilicet æquali omnino influxu, æqualiter restitutum corpori calefactivo, nec in vno potius, quam in altero frigus corrumpendum. Nam si Deus in utrumque frigus conservandum pergat æqualiter influere, eodem scilicet modo, quo influebat antequam admoventur calefactiva, utrumque conservabitur illatum; si in alterum destinata influere, hoc solum corrumpetur. Ex quo aperte sequitur, utrumque illud corpus ex natura sua habiturum æqualem vim resistendi contratio; quia illa aperte habent æqualem vim resistendi quæ cum æquali auxilio æqualiter possunt aut non possunt æqualiter impugnantibus resistere.

Item inde sequitur, calefactivum densum ac intense calidum, non habere maiorem vim expellendi frigus ex alio corpore, quam habeat calefactivum minus densum & minus calidum: quia si utrumque æqualiter apponatur diversis corpori frigido ex se æqualiter apto resistere calefactivo; si Deus æqualiter ex parte sua pergat influere utriusque frigori conservando, utrumque calefactivum æqualiter neutrum corrumpet: si autem Deus alteri suum influxum subtrahit, hoc solum corrumpetur, siue sit appositum minus intense calido, siue alteri. Quæ aperte repugnant communi sensui & experientia.

Ex quibus etiam patet, nullo modo satisfacere quorundam ad nostrum argumentum respon-

Calor & frigus possunt in gradu intenso simul in eodem a Deo conservari, ad hoc tamen opus est maiore influxu.

responsionem, quæ dicitur tunc naturam exigere ut Deus frigori v. c. subtrahat influxum ad eius conseruationem necessarium, quando calefactum appositum habet maiorem vim calefaciendi, quàm frigidum habeat vim resistendi, quia, ut iam ostendi, secundum eam sententiam, quod uis frigidum cum æquali Dei auxilio, scilicet influxu ad eius conseruationem quouis loco & tempore necessario, habet æqualem vim cuius calefactio resistendi. Quare quod unum præ altero resistat, non est tribuendum maiori ipsius virtuti resistendi, aut minori virtuti agentis, aut exigentia nature minus aut magis postulantis Dei conseruationem: sed soli voluntati Dei volentis unum præ altero conseruare.

139 Contra responsionem allatam nu. 135. facit Secundò, quod ex illa sententia sequatur, calorem eadem omnino virtute agendi posse produci in subiecto manente frigido, quæ posset produci, si frigus ex eo expelleretur. Patet, quia frigus non magis repugnat calori producendo in subiecto, quàm iam in eo producto, ut per se patet: ergo si calor eodem influxu possit in subiecto conseruari præsentem frigore, quo poterat conseruari eo absente; eodem influxu poterit in eo produci, manente frigore, quo poterat produci eo expulso. Et consequenter calefactum nullo modo exigit ut Deus desinat conseruare frigus in subiecto, ut possit in eo producere calorem: quia siue maneat frigus, siue non, æqualiter poterit producere calorem.

140 Dices, ideo ignem non posse in subiecto producere calorem manente frigore, quia Deus non vult cum eo ad hoc concurrere. Sed hoc & sine fundamento dicitur, & omnino parergon est. Quia inde non sequeretur, ignem vi naturali cum solo concursu generali non posse subiectum manente in eo frigore calefacere (prout eum secundum illam sententiam, facere posse contendimus); sed solum sequetur, eum id facere non posse ob decretum Dei negantis ei suum concursum aliàs omni agenti necessarium ut agat.

141 Probatur nostra assertio Secundò, quia si vacuum cacabum suspendas supra ignem, & paululum calefactum subito impleas frigidissima aqua, statim per frigus ab aqua in cacabo productum corrumpitur omnis calor in eo prius productus. quod aperte esset falsum, si idem influxus, siue eadem actiua virtus eodem modo ex parte sua influens sufficeret ad conseruandum calorem præsentem frigore, qui sufficiebat eo absente. Nam manet hic eadem virtus ignis eodem modo ex parte sua applicata ad cōseruandum calorem, & hoc conans, & quantum potest ex parte sua siue in actu primo influens, & tamen ille non conseruatur.

142 Dices, hoc fieri quia Deus eo casu subtrahit igni suum cōcursum, sine quo nequit illum calorem conseruare, ne calor & frigus sint simul in eodem contra naturæ exigentiam. Sed hoc non satisfacit: quid enim esset incommodi si calor & frigus essent simul in eodem, ob quod euitandum Deus debeat esse sollicitus, ac igni

Coninck de act. supernat.

conanti agere suum concursum subtrahere? Et sanè si frigus eodem influxu possit conseruari præsentem & absente calore, non magis exigit huius expulsionem, quàm dulcedo exigit expulsionem albedinis, ut ponatur in lacte. quod iam supra satis probauit.

Adde, eo modo respondendi eueri omne argumentum ex experientia sumptum, eo quæ admissio nulla experientia probari poterit, unam rem habere præ alia aliquam vim agendi, sed facile poterit defendi omnes habere æqualem; & quod una præ alia aliquid de facto agat, inde præcisè provenire, quod Deus cum una concurrat, & non cum alia, id quæ naturas rerum exigere, ne aut nihil agant, aut quævis agat quidlibet. quod esset magnum incommodum: nec ulteriores hinc rationem esse inquirendam. Sed de eiusmodi responsionibus plura adferam infra disp. 22. n. 46.

Probatur Tertio, quia aliàs sequeretur, non magis ex natura rei repugnare calorem & frigus in gradu intenso esse simul in eodem subiecto, quàm repugnet albedinem & dulcedinem esse simul: & illa ex natura rei & seposito omni Dei decreto non magis se mutuo expelleret, quàm hæc. quæ aperte absurda sunt.

Prior pars probatur, quia aliàs illa difficilior posset simul in eodem conseruari, quàm hæc (ubi enim est maior repugnantia, ibi difficilior est effectus): hoc autem repugnat illi sententia: nam quæ difficilior conseruari aut produci possunt, nequeunt æquali influxu siue virtute actiua æqualiter ex parte sua influente conseruari. Hinc si calor difficilior posset conseruari in subiecto, in quo simul esset frigus, quàm in alio, virtus agendi quæ sufficeret præcisè ad eum conseruandum in non frigido, non sufficeret eum conseruare in frigido. cuius non est alia ratio, quàm quia ad hoc requiritur potentior influxus, quàm ad illud.

Secunda pars probatur, quia calor non expelleret frigus, nisi quia Deus eo præsentem subtraheret suum influxum huius conseruationi necessarium; quod si non faceret, eodem modo manerent simul sicut albedo & dulcedo: & si Deus similiter statueret præsentem albedinem definere conseruare dulcedinem, illa hanc similiter expelleret.

Ex his sequitur Primò, ut calor adueniente frigore expellatur de subiecto, non esse opus ut Deus subtrahat ei suum influxum quo ipsum prius conseruabat; sed solum requiri ne potentiore, & omnino supernaturali influxu (qualis ad illius conseruationem eo casu requiritur) in ipsum influat, quo posito ipse necessariò præsentem suo contrario expellitur siue corrumpitur.

Dices, impossibile est Deum pergere in rem aliquam influere, & hanc definere esse, quia influxus Dei huic identificatur; ergo ut hæc definat esse, necesse est Deum definere in eam influere.

Respondeo, distingo antecedens; nam si intelligatur de influxu Dei in actu secundo, sic verum est, & neganda est consequentia, quia in ea significatur ideo rem definere esse, quia Deus

143

144

145

146

Ut calor expellat frigus non est opus Deum subtrahere suum concursum.

147

Deus definit in rem aliquam influere, eamque conseruare, quia hæc ob aliam causam esse definit: non contra.

Deus definit in eam influere; cum contra ideo Deus desinat in eam ita influere, quia ob alias causas ipsa esse definit, nec eodem modo influendi conservari ulterius potest. Ut clarè patet quando calor prius conservabatur ab agente naturali; quod adveniente potentiore refrigerante, ideo præcisè desinit calorem conservare, quia eum in his circumstantiis ulterius conservare nequit.

148 Si verò intelligatur de influxu Dei in actu primo (qua ratione nihil est aliud quam potentia divina hinc & nunc ex se parata influere, & quantum est ex parte sua actu influens nisi aliunde impediatur) sic nego antecedens: nam fieri potest ut causa aliqua hac ratione in effectum conservandum pergat influere, & tamen hic esse desinat: ut apertè patet in casu allato num. 141. in quo ignis cacabo subiectus conatur quantum potest conservare calorem in eo à se productum, atque ita in actu primo, siue quantum est ex parte sua, pergit in eum influere eumque conservare: & ille nihilominus corrumpitur præcisè quia in eo casu non poterat conservari eodem influxu, quo prius. Et hoc modo hic accipimus influxum, quando disputamus utrum frigus adveniente calore possit conservari eodem influxu, quo prius.

149 Dices, hæc quidem esse vera in causis creatis seu limitatæ virtutis, quæ à contrario agente superari possunt: secus tamen esse in virtute agendi infinita, quæ superari nequit. Respondéo, hanc objectionem solum habere locum quando virtus agendi infinita infinitè se applicat ad agendum: secus autem esse quando se finito modo applicat: tunc enim quamdiu statuit se non aliter applicare, potest ab agente finitæ virtutis superari. Sicut habens vim agendi ut mille, si totam applicet, nequit superari à vi agendi ut centum; secus si eam solum applicet ut quinquaginta, quo casu potest ab altero superari eodem modo, ac si solum haberet vim ut quinquaginta. Deus autem extra casus miraculosos, limitatè suam vim agendi applicat rebus conservandis, & præcisè quantum est necessarium ut possint conservari quamdiu non impugnantur à contrario habente maiorem vim impugnandi, quam ipsæ habeant resistendi. Atque adeo communiter eodem modo agit ac si haberet vim agendi ad hoc limitatam: quamvis quandoque miraculosè contrarium faciat, sed tunc agit modo supernaturali.

150 Sequitur Secundò, id quod hic præcipuè intendimus, scilicet gratiam iustificantem (posito quòd Deo volente possit simul cū peccato mortali consistere) non habere tantam repugnantiam, siue physicam, siue moralem cū peccato mortali, nec tantam vim hoc expellendi, quantā habet calor respectu frigoris; quia, ut iam ostendi, ille huic ita repugnat, ut hoc eo præse te nequeat in eodem conservari sine influxu Dei supernaturali. idemque omnino dicendum esset de peccato respectu gratiæ, si hæc æqualiter inter se repugnarēt; & cōsequenter nulla ratione fieri posset, ut simul essent in eodem: quia Deus nequit peccatum modo supernaturali conservare: imò hoc nullo modo à Deo immediatè conservari potest.

Imò ulterius sequeretur fore ut iustus Deo pergente in eo conservare gratiam iustificantem nullo modo posset peccare mortaliter: quia Deo pergente in frigido conservare frigus (prout influxu supernaturali id facere potest) nullum agens naturale poterit in eo producere calorem.

Quare dicendum est gratiam iustificantem ex natura sua, & secluso omni divino decreto, quo Deus annexuit ei moralem quandam vim constituendi nos filios & amicos Dei (siue hæc vis sit aliquid morale gratiæ intrinsicum, siue solum denominatio extrinseca à voluntate divina statuente omnes assumere in amicos & filios quibus illa inhæret) habere quidem moralem aliquam repugnantiam cum peccato mortali, non tamen talem ut nequeant naturaliter simul consistere, aut ut vno præse te alterutrum nequeat esse simul in eodem, nisi supernaturaliter conservetur. & consequenter non habent naturalem vim se mutuo expellendi, sicut frigus habet vim expellendi calorem.

Habent igitur illa ex natura sua similem repugnantiam, atque habent dignitas episcopalis, & scurriles mores ac gravia & publica peccata: quæ dedecet omnino esse in eodem, habentque inter se contrarios effectus: nam illa reddit suum subiectum dignum omni amore ac veneratione; hæc verò dignum odio & contemptu. Et simili ratione gratia iustificans efficit nos dignos amore, aptosque qui in amicos & filios Dei assumamur, ideoque omnino dedecet eam esse simul in eodem cum peccato mortali, quod suum subiectum efficit dignum odio, & ineptum quod assumatur in amicum aut filium Dei, nisi prius tollatur.

Et ex his facile erit solvere argumentum allatum ex Trident. supra n. 118. Nam etsi concederemus Concilium ibi docere, peccatum originale deleri per gratiam habitalem tamquam per formam sibi contrariam; tamen inde nullo modo sequeretur gratiam habere hanc vim ex sua natura, sed sufficeret quòd eam haberet ratione virtutis illius moralis ex decreto Dei ei annexæ; iuxta dicta n. 96. 110. & 151. nam hac ratione posset verè dici delere peccata, sicut Sacramenta verè dicuntur effecitè delere peccata, & conferre gratiam, etsi hanc vim habeant ex solo Dei decreto sibi annexam. Nec Concilia vllibi vel leuiter insinuant gratiam habere eiusmodi vim ex sua natura. sed Tridentinum potius insinuat contrarium sess. 6. c. 7. ubi initio, & in medio distinguit remissionem peccati ab infusione gratiæ, tamquam duas actiones ex natura sua distinctas, ut ostendi supra n. 108. Item can. 11. docet, nostram iustificationem non consistere in sola remissione peccatorum exclusâ gratiæ infusione: & gratiam qua iustificamur, non esse tantum favorem Dei nobis extrinsecum. Vbi apertè insinuat remissionem peccatorum esse actionem Dei ex natura sua distinctam ab infusione gratiæ; & gratiam qua iustificamur præter infusionem gratiæ continere aliquem alium Dei favorem, scilicet remissionem peccati. aliàs malè diceret eam non esse tantum favorem Dei. Vnde etiam ipse Auctor, contra quem hic disputamus, expressè docet, remissionem peccati

17 de Grat. e. 4. nu. 7. ex dictis locis Tridentini. Quam non video quomodo possint esse vera, si gratia natura sua expellat peccatum, sicut calor frigus. nam calefaciens frigentem, eadem actione expellit frigus & inducit calorem: nec expulsio frigus est distinctum beneficium ab eo, quo confert calorem.

154 His adde, in dicto loco Concilij gratiam non necessario significare solam gratiam habituale, (hoc enim ex nullo firmo fundamento probari potest) sed posse accipi pro quouis dono per meritum Christi nobis in baptismo collato, quia ratione ipsa remissio peccati, prout abstrahit ab infusione gratiae, optime dicitur gratia Christi, ut docet S. August. epist. 105. Item quod idem Auctor sumit per necessario significare causam formalem, verum non est. Nam optime dici- mus peccata nobis remitti per misericordiam Dei; & Tridentinum sess. 6. cap. 3. dicit nos renasci, siue renascentiam nobis tribui per meritum Christi; in quibus locutionibus patet per non significare causam formalem. Imò si Tridentinum priore loco velle significare, gratiam iustificantem esse causam formalem deletionis peccati, non deberet dici peccata per eam remitti, sed deleri aut expelli: nam remissio peccati non significat causationem formae nobis inhaerentis, sed liberum actum Dei peccata nobis remittentis; ut per se patet, & ille etiam Auctor locis supra citatis docet. Vnde et si Concilium ibidem c. 7. doceret, gratiam nobis inhaerentem esse causam formalem nostrae iustificationis, nullibi tamen docet, eam esse causam formalem remissionis peccati.

155 Adfert idem Auctor quaedam alia loca Tridentini & sacrae Scripturae, sed quae parum videntur, & ex iam dictis facile explicari possunt; ideoque ne longior sim, ea omitto.

Notandum tamen, latiore quodam modo significandi posse dici gratiam iustificantem naturam suam expellere peccatum habituale, quatenus scilicet ex natura sua quodammodo exigit, ut Deus remittat peccatum ei, cui ipsa infunditur: tum quia est contra dignitatem tanti doni esse in homine peccatis infecto: tum quia per peccatum omnino impediuntur eius effectus, qui eam naturaliter consequuntur, quales sunt reddere nos dignos amore Dei, & aptos qui in filios & amicos Dei adoptemur. atque ita mouet quodammodo Deum ut ipsam nunquam relinquat simul cum peccato in eodem, sed hoc remittat omni illi, cui illam infundit; & sic mediante voluntate, siue liberali condonatione Dei hoc expellit, tamquam forma ei moraliter repugnans. Sicut si quis promotus ad episcopatum, & aduertens quantum huic dignitati priores sui mali mores repugnent, hos illius intuitu corrigeret; dignitas episcopalis bene diceretur hos ab eo expulisse.

Et forte dictus Auctor nihil aliud voluit: nam omnem repugnantiam gratiae & peccati ferere fert in ea, in quibus iam dixi ipsa inter se contrariari, & ut consequenter loquatur nihil aliud potuit velle, ut patet ex dictis n. 153. sub finem.

Coninck de act. supernat.

Quamuis etiam si hoc solum voluit, male videatur comparasse repugnantiam gratiae & peccati cum repugnantia caloris & frigoris, maleque dixisse illa simili modo se expellere moraliter, sicut haec se expellunt physice: ut patet ex dictis.

Intertio dicto reperio difficultatem Primò in notabili secundo, ubi dicitur hominem hoc ipso quo rationalis est esse capax beatitudinis naturalis, & ad hanc habere ius. Nam vel dicitur illius capax actiue, ita ut eam naturae viribus possit assequi. Et hoc dici nequit Primò, quia homo solis naturae viribus, sine Dei reuelatione valde exiguum, obscurum & imperfectum de Deo cognitionem potest acquirere, praesertim si rudior sit. Secundò, quia, etsi cum auxilio Dei statui naturae aliquo modo connaturali posset homo absolute vitare omnia grauiora peccata, iuxta dicta disp. 4. dub. 7. n. 17. & 128. tamen sine speciali omnino supernaturali Dei auxilio id non posset sine graui difficultate ac magno labore assequi; nec posset cauere quin sepe incideret in multa peccata venialia. Tertio, quia homo naturaliter est subiectus multis morbis, aliisque corporis miseris ac ipsi morti, quae naturae viribus nullo modo vitare potest. Quae omnia aperte repugnant beatitudini, quae omnem praesertim grauem excludit miseriam, & requirit operationem perfectam, facilem & delectabilem.

Quòd si solum dicatur passiuè capax beatitudinis, quatenus potest à Deo ad eam eleuari, hoc nihil facit ad rem, quia sic etiam est capax beatitudinis supernaturalis.

Ex quibus sequitur Primò nullam veri beatitudinem posse homini esse naturalem, quia nullam potest solis naturae viribus consequi. ut satis etiam insinuat D. Thomas 1.2. tota q. 2. ubi ostendit in nullis rebus, quas in hac vita possumus consequi, beatitudinem posse consistere.

Sequitur Secundò, nos naturaliter non posse habere ius ad ullam veram beatitudinem, quia nec possumus habere ius strictè sumptum, quia sic Deus teneretur eam nobis dare; sicut ratione sua promissionis iam teneretur eam dare morietibus in gratia; nec etiam ius latè sumptum, quia ratione possumus aliquo modo dici habere ius ad concursum Dei naturalem, aliaque nobis connaturalia; quia, ut iam ostendi, nulla vera beatitudo potest nobis esse proprie naturalis, ita ut solis naturae viribus sine alio Dei beneficio possumus eam consequi.

Sequitur Tertio, nos naturaliter multò minus habere ad beatitudinem tale ius quod sufficiat ut constituat nos filios Dei: quia illud solum ius ad hereditatem constituit filium, cuius virtute potest quis consequi hereditatem sine ullo nouo beneficio; ut patet in filiis tamen naturalibus quàm adoptiuis. Hinc et si summa sit gratia quod Deus nos adoptet in filios, tamè posito quòd in statu filij moriamur, beatitudo nobis confertur, non ut noua gratia, sed ut merces nobis debita.

Nec refert quòd Deus in gratia morientes tamquam summus omnium dominus possit sine ulla eorum iniuria priuare beatitudine; quia simili modo potest iustos sine eorum culpa priuare

156

Homo non est naturaliter capax beatitudinis etiam eius quae sic haberi possit.

157 Nulla vera beatitudo est homini naturalis. D. Thomas.

158

Ad nullam veram beatitudinem habemus naturaliter ius.

159

Quale ius ad hereditatem competat filio.

iure quod habent ad gloriam; quod tamen hoc non faciat, non est nouum beneficium, sed solum non ablatio prioris beneficij.

160 Secundò, habeo difficultatem in 3. notabili, quia in eo supponitur naturam distingui à suis potentijs, & cum his influere in actus ab his elictos; & gratia iustificantem respectu virtutum infusarum ac ipsius luminis gloriæ se habere instar naturæ respectu potentiaturum. quæ in superioribus satis refutauimus, atq; ita corrumpunt quæ super illa ædificantur, siue ex ijs inferuntur. Adde, hæc etiam, si propriè sumantur, apertè repugnare alteri ipsius Auctoris doctrinæ, vt infra ostendamus.

161 Ad primum argumentum pro ea sententia allatum n. 120. nego minorem. Nam illa gratia considerata præcisè secundum suam naturam, & secluso omni Dei decreto suo subiecto nullum confert verum ius ad gloriam, quale requiritur vt quis sit propriè filius Dei. pater ex dictis, & magis ex dicendis patebit.

Ad secundum, Respondeo, ex eo antecedente vt summè probati, gratiam iustificantem nos constituere filios Dei ratione virtutis moralis

ei diuino decreto annexæ, iuxta dicta n. 96. & 151. Idemque dicendum de tertio argumento: nam eo solum probatur nos per gratiam Dei, aut per caritatem nobis infusam fieri filios Dei, quod autem hæc hanc vim habeat ex sua natura, & non ex libera Dei voluntate, ibi ne velle niteri insinuat.

Potest tamen dici gratiam iustificantem nos natura sua remotè constituere amicos & filios Dei, quatenus nos reddit proximè aptos & alij quo modo dignos, qui in amicos & filios Dei adoptemur. Et fortè Auctor ille nihil aliud voluit: nam l. 7. de Gratia c. 4. ex professo docet, Deum posse alicui infundere gratiam iustificantem, & tamen eum non adoptare in amicum & filiū; & ad hoc præter gratia ipsius infusionem requiri actuale Dei adoptionem, quæ sit beneficium distinctum ab infusione gratiæ. Agiturque apertè etiam de eo, qui nullum in se habet peccatum, quo ille effectus gratiæ possit impediri. Quæ quomodo sint vera non video, si gratia iustificans ex natura sua nos constituat verè amicos & filios Dei, nobisque verum ius ad hereditatem tribuat.

## DISPUTATIO XXII.

*De subiecto, incremento, diminutione ac amissione caritatis.*

## DVBIUM I.

*Utrum caritas sit in voluntate?*

D. Thom.



Hoc dubium nec difficultatem, nec sententiarum diuersitatem habet: communiter enim omnes cum D. Thoma 2. 2. q. 24. a. 1. docent, caritatem esse in voluntate vt in subiecto. & ratio clara est: nam cum sit habitualis amor, nequit esse in potentia cognoscitiua, sed necessariò debet esse in potentia appetitiua, cuius solius est amare. Item cum vertetur circa obiectum omnino spirituale, scilicet circa ipsam Dei bonitatem qua in se bonus est, quæ nullo sensu percipi potest, sed solo intellectu, nequit esse in appetitu sensitiuo, qui solum versatur circa bona sensu perceptibilia. Quare restat vt sit in voluntate, quæ versatur circa bona quæ intellectu percipiuntur, ei que proponuntur.

2. Quæcumque intelligimus etiam modo corporeo imaginamur.

Actui voluntatis semper correspondet aliquis actus in appetitu sensitiuo.

Quare hoc solum hic est Notandum, quod, sicut cum circa res etiam spirituales soloque intellectu perceptibiles versamur, siue per fidem, siue per cognitionem naturalem, semper rem intellectam simul modo aliquo corporeo imaginamur: ita etiam ipsi actui voluntatis, quo hæc in obiecta intellecta fertur, semper coniunctus est aliquis actus appetitus sensitui ei correspondens eodem modo, quo imaginatio respondet intellectui, quo appetitus fertur in obiecta etiam spiritualia per modum rei corporeæ sibi representata. Vnde etiam contingit ex frequentatione actuum caritatis nasci in appe-

titu sensitiuo aliquam inclinationem ad appetenda eadem obiecta representata per modum boni sensibilis: quæ respondet ipsi habitui caritatis, ipsumque in suis actibus faciliat, & homini sensibilem delectationem tribuit: atque ita diligentium Deum non modò cor sue voluntas, sed etiam caro exultat in Deum viuum: vt dicitur psalm. 83. Vide dicta disp. 7. dub. 1. num. 10. & 11.

## DVBIUM II.

*Utrum caritas in omnibus iustis sit æqualis, in ijsq; augeri possit?*

TRACTATUR hoc dubium à D. Thoma eiusq; interpretibus 2. 2. q. 24. a. 4. quàm 1. 2. q. 112. a. 4. vbi disputant an gratia iustificans sit æqualis in omnibus: est enim eadem vtriusque ratio. nam aut caritas non distinguitur à gratia iustificante, vt dixi disp. 21. dub. 7. aut saltem vtraque qualitas est in eodem pro eodem tempore semper æquæ intensa; vt omnes fatentur. Quare eadem omnino quo ad rem præsentem est quæstio, vtum gratia iustificans, aut iustitia habitualis, aut sanctitas, aut caritas possit in diuersis esse inæqualis, aut etiam in eodem crescere.

Fuit igitur olim error Iouiniani, sicut omnia peccata, ita omnia opera bona esse æqualis malitiae aut bonitatis, omnesq; iustos æqualiter iustos esse. vt testatur D. Hieron. l. 2. contra eum Hieron. conscripto. Hanc quoad iustitiam habitualement sequuntur nostri heretici, tam Lutherani quàm Calvinistæ, qui negant omnem iustitiam nobis in-

intrin-