

bitudinem ad actus et objecta, per illa inter se distinguuntur; gratia vero multo magis ab utraque distinguitur; quia non est qualitas respectiva illo modo, sed omnino absoluta ab omni objecto, solumque respicit subjectum, et effectum suum formalem quem in illo habet, ut explicuimus. Et hac ratione comparatur ad omnes virtutes infusas, sicut essentia ad proprietates, et est veluti principium principale omnium actuum illarum, ut mox declarabimus; ergo, sicut ab aliis virtutibus in via, et a lumine glorie in patria realiter distinguitur, ita etiam in utroque statu distinguitur a charitate.

CAPUT XIII.

FUNDAMENTIS PRIORIS SENTENTIÆ SATISFIT.

1. *Advertendum ad argumentum solvendum.* — Primum contrarie sententiæ fundamentum ex Scriptura sumebatur, quia quæ videntur gratiæ esse maxime propria, charitati tribuuntur. Cui ut respondeamus, adverto inter homines justos et Deum amicitiam veram et propriam contrahi, juxta verbum Christi, Joan. 4:5: *Jam non dicam vos servos, sed amicos.* Hæc autem amicitia solet charitatis nomine significari. Unde divus Thomas 2. 2, quæst. 23, ex professo probat charitatem esse amicitiam erga Deum, non quidem quia charitas, ut est virtus qua nos diligimus Deum, de qua ibi Doctor sanctus tractat, sit totum vinculum quod, teste Aristotele, ad amicitiam necessarium est, nimirum, quod sit cum redamatione quæ in divina amicitia etiam ex parte Dei necessaria est; illam tamen non præstat charitas qua nos diligimus Deum, sed qua ipse diligit nos. Quia vero dilectio Dei ad hominem diligentem se certissima est, juxta verbum Christi: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo,* vel potius quia nostra dilectio ad Deum supponit dilectionem Dei erga nos, juxta verbum Joannis: *Non quia nos prius dilexerimus Deum, sed quia prius ipse dilexit nos,* ideo solet nomine charitatis totum hoc vinculum amicitiae inter Deum et hominem comprehendi; charitas enim nostra ita est dilectio, ut sit etiam redamatio Dei diligentis nos, et quasi complementum illius amicitiae quæ charitas appellatur. Quam doctrinam sumo ex Eusebio, lib. 1 de Præparat. Evang., cap. 1, dicente, *per conversionem ad Deum et Christianam vitam, amicitiam inter Deum et homines constitui,* de qua subdit Christum

venisse ad hanc amicitiam (quam etiam charitatem vocat) hominibus annuntiandam, et ad exhortandum ut omni studio ac cura, *hoc donum suscipiamus.* Et hanc (inquit) charitatem suam æqualiter omnibus proposuit, qui gratiam ejus ex toto animo complectuntur. Ubi de tota hac amicitia tanquam de uno dono loquitur, quamvis et gratiam Dei erga nos, et charitatem nostram erga Deum includat. Et eodem modo de hoc vinculo amoris inter Deum et hominem loquitur Bernardus, serm. 83 in Cantica.

2. *Peculiare donum requiritur in nobis, ut amici Dei simus, quod est gratia.* — Hinc ergo est ut, sicut amicitia includit hæc duo ex parte utriusque extremi, scilicet, amari et amare, ita etiam amicitia nostra cum Deo requirat, et charitatem qua amamus Deum, et amari a Deo; et quoniam amor Dei est efficax, et facit bonum quod amat, ideo requiritur etiam in nobis peculiare donum, ratione cuius dicimur intrinsece amari a Deo, tanquam amici et ipsi gratiæ. Et quamvis ipsius charitatis infusio sit etiam quidam amor Dei erga nos, hoc tantum est secundum quamdam peculiarum rationem communem omnibus donis gratiæ; nam etiam infusio fidei est effectus amoris Dei erga hominem, et sic de cæteris, tam habitibus quam actibus, vel auxiliis. Nihilominus tamen pecularis amor quo Deus amat justum, tanquam filium sibi gratum, postulat peculiare donum quod ipsam animam immediate sanctificet, et ratione cuius cætera debentur. De quo genere amoris Dei ad hominem recte intelligitur illud 1 Joan. 3: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur et simus.* Loquitur enim, ut multi exponunt, de charitate Dei erga nos, quam talem esse dicit ut, per eam, seu ex vi ejus, filios suos nos efficiat, quod formaliter non fit per charitatem, sed per gratiam, ut supra declaravi. Potestque amplius necessitas hujus doni ad hanc amicitiam cum Deo ineundam explicari, quia, teste Aristotele, lib. 8 Ethicor., et lib. 9, cap. 8, amicitia propria esse debet inter æquales; homo autem longissime distat a Deo, et ideo naturaliter non poterat ad aliquem proprium gradum amicitiae cum Deo ascendere; ideo ut propriam aliquam amicitiam cum Deo posset contrahere, necessarium fuit ut non solum quoad modum redamandi, sed etiam quoad ipsum esse, et dignitatem personæ, ad altiore statum, et suo modo divinum elevaretur. Ad hoc ergo fuit necessaria gratia quæ faciat hominem

CAP. XIII. FUNDAMENTIS PRIORIS SENTENTIÆ SATISFIT.

Deum per participationem, seu filium Dei adoptivum, et ratione illius jam potest Deum diligere ut amicum, saltem secundum amicitiam excellentiæ, quam etiam inter species amicitiae philosophus supra posuit, cap. 11; nam æqualitas simpliciter inter Deum et creaturam esse non potest.

3. *Cur effectus amicitiae cum Deo gratiæ et charitati permixtum tribuantur.* — Vide Toleatum et quos citat, et Pereir., disp. 2 et sequent.

— Ex hoc ergo vinculo et connexione charitatis et gratiæ, ortum est ut attributa et effectus hujus amicitiae indifferenter charitati et gratiæ tribuantur, quamvis hoc non sit tam frequens, sicut in primo fundamento alterius sententiæ proponitur. Quod breviter ostendo, discurrendo per singula testimonia ibi proposita. Primum erat, quod proxime declaravimus ex 1 Joan. 3: *Videte qualem charitatem dedit nobis Deus,* etc. Nam hoc non oportet intelligi de charitate creata, quia nos amamus Deum, sed de increata, quia Deus nos ita amat, ut filios suos nos constituat, vel certe licet de charitate creata intelligatur, sensus facilis est talem esse qualis esse solet optimi filii ad patrem, unde non fit ipsam charitatem esse formam per quam proxime et formaliter filii Dei constituiur. Secundum testimonium erat illud ad Rom. 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris;* sed non probat ipsam charitatem esse primam formam (ut sic dicam) per quam Spiritus Sanctus habitat in nobis, sed solum probat charitatem infundi per inhabitantem spiritum. Unde non desunt graves auctores qui locum illum in contrarium retorqueant, nam dicit Paulus per Spiritum Sanctum nobis datum charitatem nobis infundi. Prius ergo (ut nostro more loquamur) per gratiam datus est, et tunc in cordibus infundit charitatem. Alii de charitate increata locum exponunt, quæ dicitur diffundi in nobis, quando ipsum Spiritum Sanctum donat nobis per illud donum, quo nos charos, amicos ac gratos sibi facit. Et ita ex illo loco vel nihil probatur, vel potius pertinet ad sanctificantem gratiam, qua Deo chari et grati efficimur. Unde quod Paulus subiungit de abundantia gratiæ et donationis, nec restringi potest ad charitatem, neque ad habitum gratiæ, sed absolute de donis et auxiliis gratiæ, sicut etiam illud: *Justificati gratiis per gratiam ipsius.*

4. *Notandum pro locis aliis Scripturæ.* — In tertio et cæteris fere locis oportet advertere eumdem effectum expellendi peccatum,

vel sanctificandi animam, tribui et dilectioni, et gratiæ in diversis generibus causarum. Nam poenitentia, verbi gratia, tribuuntur tanquam dispositioni; gratiæ vero tanquam formæ. Sic ergo fere in omnibus illis locis tribuuntur charitati varii effectus, non quia formaliter illos efficiat, sed quia dispositio vel meritorie, vel alio simili modo ad illos concurredit. In quo est etiam considerandum fere in omnibus illis locis esse sermonem de actu dilectionis, potius quam de habitu charitatis, qui interdum est dispositio ad justitiam, interdum est fructus justitiae. Et utroque modo intelligi potest illud: *Qui diligit, ex Deo natus est;* non enim illud dictum est quia dilectio ipsa sit nativitas ex Deo, seu forma quæ per illam nativitatem infunditur; sed vel quia est dispositio ad illam, vel quia est optimus fructus ejus, et sic facile cætera intelliguntur, præsertim usque ad illud, quod sexto loco ponitur: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Ibi enim causalis illa de dispositione intelligenda est; nam forma per quam remittuntur peccata alia est.

5. *Locus Joannis elucidatur.* — Quod vero septimo loco proponitur de verbis Joannis: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo,* solum probat eum, qui manet in charitate, habere Deum in se manentem, quia charitas habet vinculum et connexionem inseparabilem cum gratia per quam Deus manet in nobis, ibi autem non dicitur charitatem esse hanc ipsam gratiam. Imo, cum Joannes duo distincte ponat, manere in Deo et habere Deum in se manentem, recte intelligimus hæc per distincta dona in nobis fieri; per charitatem enim manemus in Deo tanquam in re dilecta quam in summo pretio habemus, juxta illud: *Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum.* Inde autem fit consequens ut Deus etiam maneat in nobis per gratiam, quia diligentes se diligit, quod sine speciali dono non facit, quia ejus amor efficax est. Tandem in octavo puncto attingitur comparatio inter charitatem, et gratiam in perfectione, et excellentia, de qua statim dicam; nunc breviter respondeo Paulum nunquam fecisse hanc comparationem, quia non erat nobis necessaria in ordine ad opera sanctitatis et gratiæ, quæ Paulus persuadere intendebat. Atque ita in illo loco 1 ad Cor. 13, solum comparat charitatem ad fidem et spem, et in fine capituli 12, cum dicit: *Et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, de exercitio et actu diligendi loquitur, quo sine dubio inter opera*

gratiæ nullum est perfectius, et ob eamdem causam dici potuit alio loco *vinculum perfectionis*, quia et perfectius est cæteris, et omnia quasi eminenter seu virtute continet, et omnia imperat, ut in dicto cap. 43 Paulus prosequitur. Quamvis cum charitas dicitur *vinculum perfectionis*, non excludatur gratia, quia illud vinculum non est aliud quam *vinculum amicitiæ* cum Deo, quod nomine charitatis sæpius exprimitur, quia et per opus charitatis contrahitur, et nobis etiam illud notius est.

6. *Ad Concilium Tridentinum.* — Ad secundum fundamentum ex Concilio Tridentino desumptum, respondeatur, sine dubio Concilium ex industria voluisse ab hac disputatione abstrahere, et ideo nunc nomine gratiæ et donorum, nunc nomine charitatis uti, cui adjungit fidem et spem, quia statuere voluit has tres virtutes ad minimum esse necessarias, et ideo, ut supra diximus, licet alias in specie non nominet, illas non excludit, sed potuit illas sub generali nomine donorum comprehendere. Interdum etiam utitur generali nomine justitiae, quod gratiæ sanctificant optime convenit. Cum vero ait merita Christi applicari justis, quando per justitiam in eis receptam interius renovantur, et addit hoc fieri dum in cordibus eorum infunditur charitas, non propterea dicit charitatem esse ipsam formalem justitiam; nam illa particula *dum*, in rigore non indicat identitatem, sed concomitantiam et connexionem. Unde si verba illa de charitate actuali interpretetur, recte exponentur secundum causalitatem dispositivam. Nam dum infuso amore Deum diligimus, ad justitiam ejus recipiendam disponimur. Si vero ea intelligamus de charitate habituali, solum significat connexionem cum justitia seu gratia, de qua prius locutus fuerat. Nam quia certum est et magis notum tunc hominem fieri justum, quando ei charitas infunditur, ideo Concilium illo modo loquendi usum est.

7. *Augustini testimonia explicantur.* — Tertium fundamentum sumebatur ex testimonio Augustini, propter quæ et alia quæ ipse adjungit, Benedictus Pereira. ad Romanos quinto, disputatione secunda, licet opinionem divi Thomæ, quam defendimus, bonis rationibus firmatam esse fateatur, et in publicis scholis eam docuisse et tutatum esse affirmet, nihilominus ait probabilius esse Augustinum aliam formalem justitiam seu gratiam sanctificantem non agnoscere. Nihil autem video

in his testimonio quod ad hoc asserendum nos cogat. Nam imprimis in omnibus illis locis fere semper loquitur Augustinus de dilectione seu charitate actuali, ut legenti facile patebit. Loquendo autem de actibus, sine dubio actus charitatis est excellentius donum inter omnia Spiritus Sancti opera. Item illa dilectio est verissima justitia actualis, et dispositio saltem distinguit inter filios Dei et filios perditionis, et habet cætera quæ illi Augustinus attribuit. Si autem de charitate habituali illa loca interpretetur, propter connexionem quam ille habitus habet cum gratia, vel, ut divus Thomas dixit, quia semper charitas per gratiam formatur, ideo illi tribuuntur quæ sine gratia non fiunt, nec illi possent attribui. Sic ergo dicitur charitas esse justitia, sicut dicitur amicitia; non est autem integra amicitia sine connexione cum gratia, ut declaravimus. Ita ergo neque est perfecta justitia sine gratia, quam ordine naturæ supponit, et a qua secundum connaturalem ordinem non separatur.

8. *Collatio gratiæ cum cæteris donis.* — Prius vero quam ad rationes respondeamus, dubium incidens supra hoc remissum, et in his Augustini testimonio sæpe inculcatum, decidendum est; nimur, quem perfectionis gradum habeat gratia sanctificans inter Spiritus Sancti gratias, seu dona, et inter alia Dei beneficia; quod explicare melius non possumus quam hoc donum cum aliquibus aliis conferendo. Et primo fieri potest comparatio inter habitus gratiæ et charitatis quoad essentialiæ perfectionem. In qua censeo, supposita distinctione harum qualitatum, gratiam esse perfectiorem. Probatur, quia ita comparatur gratia ad charitatem, sicut essentia ad proprietatem suam. Item, quia est participatio divinæ essentiæ secundum quamdam excellentiorem rationem. Quamvis enim in Deo, sicut in re omnia sunt idem, ita etiam sint aequæ perfecta, nihilominus, secundum rationem, unum attributum est excellentius alio, et sic intellectus concipitur ut altius attributum quam voluntas. Unde recte colligimus lumen gloriæ, quod est perfecta participatio divini intellectus seu scientiæ, esse perfectius charitate. Ita ergo essentia divina secundum se concepta, sub perfectiori ratione intelligitur quam sub ratione amoris; ergo gratia creata, quæ est participatio divinitatis secundum se, et ut natura quædam, est perfectior quam charitas, quæ est participatio amoris. Et hoc etiam ostendit effectus formalis gra-

tiæ, qui est facere Deum per participationem, et filium Dei adoptivum, et consequenter dare intrinsecum jus hæreditarium ad gloriam, quæ non videntur tam proprie tribui particuli habitui charitatis, ut explicavi. Denique gratia est omnium virtutum principium et radix, ut ait divus Thomas, dicta quæstione centesima decima, articulo tertio, ad tertium, et articulo quarto, ad primum. Quod intelligit etiam respectu charitatis; ergo sentit esse perfectiorem illa. Unde quæstione decima quarta de Veritate, articulo quinto, ad sextum, dixit gratiam esse perfectionem primam omnium virtutum. Neque contra hoc obstant, ut dixi, quæ de perfectione charitatis dicuntur a Paulo vel Augustino, quia solum comparant charitatem ad cæteras virtutes, sive in habitu, sive in actu; non conferunt autem charitatem cum gratia, quia neque habent operations diversas, neque de distinctione harum qualitatum clare loquuntur.

9. *Gratia est perfectior in essentiali perfectione ipso lumine gloriæ.* — Secundo, comparari solet gratia cum lumine gloriæ vel visione beata. Si autem quæ de gratia diximus attente considerentur, videtur præferenda, in essentiali perfectione, etiam illis donis gloriæ, quia etiam ad illa comparatur, ut essentia ad potentiam et operationem. Neque obstat quod visio reddat hominem beatum, et non gratia, quia inde solum concluditur visionem exceedere in modo informandi, tanquam actus secundus et ultimus, inde vero non sequitur quod in essentiali ratione sit perfectior. Nam et ipsum lumen perfectius est in genere entis quam visio, licet non ita formaliter beatificet, quia non est operatio. Nam, ut sit perfectius, satis est quod beatificet effective tanquam principium connaturalis et proximum ipsius visionis. Et hac ratione etiam gratia est perfectior, quia est principium radicale ipsius luminis et visionis, cui talis beatitudo debetur, tanquam illi maxime connaturalis. Unde etiam fit probabile hanc qualitatem gratiæ esse summæ perfectionis et excellentiæ quæ in qualitate creata cogitari potest, quia nulla species beatitudinis excellentior cogitari potest, quam illa quæ in visione clara Dei consistit; ergo nec potest cogitari esse divinum participatum excellentius illo, cui beatitudo illa est connaturalis; ergo nec forma, seu qualitas excellentior illa, quæ tale esse divinum præbet, cogitari potest. Unde etiam animæ Christi non credimus neque intelligimus perfectiorem qualita-

tem aut beatitudinis speciem esse communicatam; ergo signum est non esse possibile. Quæ dicta intelligantur secundum humanam conjecturam; nam fortasse in thesauris divinæ omnipotentiae aliud latet.

10. *Conferatur gratia cum substantia spirituali creata quoad perfectionem essentialiæ.* — Tertio, solet conferri qualitas gratiæ cum substantia animæ rationalis, vel Angeli, quam comparisonem attingit divus Thomas dicta quæstione 110, articul. 2, ad 2, et respondet gratiam in modo esse minus perfectam, quia est accidens; in quantum vero est expressio, vel participatio divinæ bonitatis, esse perfectiorem; et in quæstione 113, artic. 9, dicit ex parte operis facti majus opus esse justificationem impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam sit opus creationis cœli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et in 4, distinctione 49, quæstione prima, articulo secundo, quæstiuncula prima, ad 5, dicit gratiam, licet in ratione accidentis sit minus perfecta, quatenus ordinatur ad aliquid extra, id est ad perfectius uniad animam cum Deo, esse perfectiorem: *Et hoc modo* (inquit divus Thomas) *beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura anime cui inherent.* In quibus verbis non solum de gratia sanctificante, sed etiam de aliis virtutibus et donis infusionis, sentit esse perfectiora quam animam, quod etiam de charitate expresse dixit 2. 2, quæst. 23, artic. 3, quod ibi generaliter ita declarat, quia, licet accidentis secundum suum esse, id est, secundum communem modum essendi accidentis, sit inferior substantia, nihilominus secundum specificam rationem potest esse perfectius suo subjecto, si non manet ex principiis ejus, sed ab alia superiori natura cujus fit participatio: *Et hoc modo* (inquit) *charitas est perfectior quam anima.*

11. *Opinio sancti Thomæ.* — *Secunda opinio Aragonii.* — Non explicat autem divus Thomas his locis quis excessus sit major, neque, absolute loquendo, quæ sit entitas perfectior, gratia, vel anima. Tamen in primo, distinctione 17, articulo primo, ad sextum, et articulo secundo, ad tertium, simpliciter præfert animam charitati, quia in unaquaque re ipsum esse est nobilius quam cætera quæ superadduntur post ipsum esse, juxta Dionysium, cap. 5 de Divinis nominibus. Et hanc secutus est Cajetanus in secunda secundæ, ubi supra. Alii vero contrarium censem, Aragonius in secunda secundæ, dicto articulo

tertio, dubio ultimo, qui id confirmat testimonio divi Thomæ prima secundæ, quæst. 113, artic. 9, ad 2, ubi dicit: *Bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi*, ubi Cajetanus hæc verba multum commendat ut semper ante oculos habeantur. Sub bono autem naturæ etiam substantia animæ comprehenditur; ergo, ex sententia divi Thomæ, majus, id est, melius et excellentius est gratia, quam ipsa anima. Idem tenet Valentia, 2 tom., disputatione 8, quæstione 4, punct. 1. Et in confirmationem adducit loca Scripturæ, in quibus sapientia, id est, justitia et sanctitas omnibus divitiis et regnis præferuntur, Sapient. 7, Proverb. 8, et Job. 28. Adducit etiam Augustinum, sermon. 15 de Verb. Apostoli., cap. 5: *Melius est te justum esse quam te hominem esse; si hominem te fecit Deus, et justum tu te facis, aliquid melius facis quam fecit Deus*; ergo, secundum Augustinum, gratia quæ dat esse justum perfectior est quam anima, quæ dat esse hominem. Adducit etiam Nazianzenum, in oratione 40 de Sancto baptisme, dicentem: *Sicut Deus nos primum creavit, ita creatos instauravit ac refinxit, et quidem figmento (id est forma) divini, et primum figmentum (id est animam) multis partibus superante*. Et fortasse ideo ibi vocat Baptismum, Dei beneficiorum præstantissimum, quia nos in filios Dei regenerat. Unde sumitur optima confirmatio; nam perfectius est esse Deum per participationem, quam esse hominem per essentiam seu naturam, et hac ratione perfectior censetur communicatio Dei secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ.

12. *Judicium auctoris*.—Mihi vero res hæc incerta videtur. Nam, licet hæc quæ posteriori loco adducta sunt, sint pia et probabilia, tamen in rigore videntur intelligenda secundum moralem considerationem, et in ordine ad beatitudinem consequendam. Ita enim Scriptura comparat sapientiam ad divitias et cætera bona humana. Unde Augustinus non solum de gratia et charitate, sed etiam de quocumque pietatis opere censet esse melius ipsa naturali vita. Et simili modo probare solet illud ex Deo esse, et non ex nobis, quia alias ipsi nos meliores faceremus quam nos fecerit Deus. Unde sæpe istæ comparationes non sunt inter gratiam et naturam præcise spectatas, sed inter naturam secundum se, et ut perfectam per gratiam, et sic dicitur nobilis figmentum, etc. Ex his ergo non probatur in perfectione entitativa esse perfectiorem

gratiam quam sit animi substantia. Verumtamen neque oppositum argumento satis firmo potest demonstrari. Non enim repugnat speciem, constitutam sub genere minus perfecto, ratione differentiæ perfectione superare speciem sub genere nobiliori existentem, ut ex metaphysica suppono, quia potentia imperfecta potest interdum conjungi cum nobilissimo actu. Ita ergo species alicujus accidentis videtur posse esse perfectior quam aliqua substantia. Quod si hoc possibile est, profecto est valde credibile gratiam esse simpliciter meliorem formam, quam sit ipsa anima. Non enim sine magna causa de illa quasi per Antoniasiam dixit Petrus: *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut divinæ efficiamur consortes naturæ*.

13. *Respondetur primæ rationi oppositæ sententiæ, in cap. 11 tractatæ*.—Superest ut ad alias rationes respondeamus. Prima sumebatur ex eo quod necessitas gratiæ est propter operationem. Respondetur illud esse verum de gratia auxiliante et proxime adjuvante, non vero de quacumque gratia informante, quæ propter suam perfectionem suumque effectum formalem potest esse necessaria, saltem necessitate connaturalitatis, quæ sufficit, quia neque in virtutibus infusis major necessitas invenietur. Unde verum quidem est quod, si nulla esset operatio supernaturalis in substantia, quæ per se, et ex natura sua postulet supernaturalia auxilia ejusdem ordinis, ut fieri posset, non essent necessariæ virtutes infusæ, quibus connaturaliter fieri possit, et multo minus esset necessaria habitualis gratia, quia nullum esse divinum participatum nobis comunicaretur, quia non datur esse perfectum et quasi substantiale, nisi propter aliquam operationem. Supposita autem operatione supernaturalis ordinis, sicut ex ea colligimus necessitatem virium gratiæ et virtutum infusarum, quæ sunt proxima principia connaturalia talium operationum, ita etiam colligimus dandam esse aliquam gratiam quæ sit quasi prima natura illius ordinis, et quasi principale et radicale principium talium operationum, cui et cæteri habitus et auxilia connaturaliter debeantur.

14. *Gratia habitualis active influit in omnes actus supernaturales*.—Unde ulterius addo mihi esse valde probabile, gratiam hanc habitualē habere influxum activum in omnes actus supernaturales, tam viæ, ubi ipsa est inchoata, quam patriæ, ubi est consummata. Qui quidem influxus formaliter seu habitudine dis-

tinetus sit ab influxu virtutis, neque vero superfluu sit, quia a virtute est tanquam a principio proximo, a gratia vero ut a principio remoto et principali in suo ordine. Fundatur autem hic dicendi modus in probabili principio philosophico, quod, ad opera vitae præcipue sensitiva et intellectualia, non solum per se concurrit potentia proxima, sed etiam anima, quæ tanquam principium emens et universale per suas potentias et cum omnibus illis operatur; tum quia hoc videtur multum pertinere ad perfectionem actus vitalis, ut habeat intimam conjunctionem cum suo principali principio per actualem emanationem ab illo, non tantum mediante potentia; nam respectu illius influxus non videtur ipsa anima se habere quasi per accidens aut materialiter, sed etiam per seipsum simul cum potentia operando; tum etiam quia ex hoc modo influendi animæ videtur oriri, ut interdum ex operatione unius potentie sequatur operatio alterius per naturalem sympathiam vel subordinationem, qualis inter potentiam appetentem et cognoscentem invenitur; interdum vero attentio unius potentie ad suam operationem impedit operationem alterius, ut in sensibus et potentiis (ut ita dicam) disparatis experimur. Si ergo hoc verum est in actibus ordinis naturæ, intelligere profecto debemus cum eadem proportione elevari animam ad eliciendos actus supernaturales, ita ut non tantum per potentias, sed etiam per suam essentiam influat in illos. Sicut ergo potentiae elevantur per virtutes infusas, ut per illas connaturali modo præbeant suum influxum ad actus supernaturales, ita anima elevatur per gratiam, ut suum peculiarem influxum connaturali etiam modo præbeat. Hoc ergo modo satis probabiliter dicitur gratiam hanc dari ad agendum, non ut principium proximum, sed ut principium emens et universale.

15. *Objectio. Diluitur*.—Sed objici potest quia, in ordine naturali, etiam posito illo principio, quod anima simul cum potentia actu influat in opera vitæ, unus tantum habitus positus in potentia sufficit ad perfectum modum operandi, neque oportet alium ponere in substantia animæ; ergo idem erit in supernaturalibus. Et declaratur secundo, nam actus, verbi gratia, charitatis, ut est dilectio, sufficienter fit a voluntate, et ut est talis dilectio, rationem illam sufficienter habet a charitate; ergo nihil est quod possit habere a gratia, ac proinde superfluu est ejus influxus. Sed hæc parum urgent. Ad primum

enim negatur consequentia, quia est valde dissimilis ratio; nam in naturalibus anima est proportionatum principium actuum naturalium, neque ex parte illius est aliqua difficultas in exercitio talium operationum, sed tota provenit ex repugnantia vel diversarum potentiarum inter se, vel plurium inclinationum ejusdem potentiae, vel ex alia simili imperfectione proximæ facultatis, ideoque in ordine naturali sufficiunt potentiarum habitus. At vero, in ordine supernaturali, anima ipsa est improportionatum principium ad influendum in actus supernaturales, et ideo etiam ipsa confortari potest et debet, ut in suo genere connaturaliter influat. Ad secundum, respondet illam partitionem solum habere locum secundum rationem, seu diversas habitudines conceptas in ordine ad specificationem subalternam vel ultimam; in ordine vero ad efficientiam physicam nihil referre, quia actus charitatis, tam ut est dilectio, quam ut est charitas, est a charitate, ut a principio connaturali proximo, et a voluntate, ut a potentia vitali proxima, et ab anima, ut a principio substantiali vitæ, et ita etiam posse emanare a gratia, ut a principio quasi substantiali ordinis supernaturalis.

16. *Solvitur secunda ratio*.—*Ad tertiam*.—Ad secundam principalem rationem, quæ sumebatur ex effectu formalis faciendi hominem gratum, quia videtur id sufficienter præstare charitas, quatenus constituit hominem sanctum et Deo amicum, jam responsum est, declarando quomodo solus habitus charitatis non constitutat integrum amicitia vinculum, neque etiam conferat perfectam sanctitatem sine gratia. Nam perfecta sanctitas principaliter in participatione divinæ naturæ consistit, et hæc eadem est quæ hominem reddit maxime diligibilem, et ad amicitiam cum Deo contrahendam dignum constituit. Unde etiam patet responsio ad tertiam rationem, quæ de effectu formalis gratiæ procedebat. Non est autem difficile intelligere quod gratia, licet sit in essentia animæ, peculiari modo faciat hominem sanctum et bonum, non quidem inclinando ad peculiarem operationem virtutis, sed conferendo animæ quoddam esse, cui sit connaturalis omnis virtus infusa, ejusque operatio, et dando vires animæ ad influendum suo modo in omnia hujusmodi opera virtutis.

17. *Ad confirmationem*.—Ad confirmationem autem ibi additam de formalis expulsione peccati ab eodem subiecto, quoniam non est hic dicendi locus de subiecto proximo peccati,

respondetur breviter actuale peccatum esse proxime in voluntate, habitualem autem culpam seu peccati maculam non in sola voluntate manere, sed usque ad animam penetrare, illamque vita privare, et ita in illa principaliter manere, ideoque gratia etiam primo et per se expellit peccatum ab essentia animæ, consequenter vero etiam per charitatem tollit a voluntate maculam aversionis, qui in ea permanserat.

18. Deus potest gratiam et charitatem mutuo separare. — Quartum argumentum postulat an gratia et charitas possint de potentia absoluta separari. In quo breviter dico nullam esse repugnantiam in hujusmodi separatione, quia sunt res distinctæ, et in effectibus suis non habent inter se essentialē dependētiam: ergo, licet habeant proportionem, et connaturale quoddam vinculum propter quod secundum ordinariam legem non separantur, nihilominus potuissest Deus unam sine altera dare vel conservare, prout vellet. Et hoc supponit D. Thomas, quæstione 27 de Veritate, artic. 2, ad 4. Duobus autem modis posset id fieri. Primo, infundendo charitatem sine gratia, et de hoc casu tractat divus Thomas in dicto loco, et sentit hominem habentem solum habitum charitatis sine gratia, non fore satis idoneum ad merendum de condigno vitam æternam, quod est valde probabile; tum quia decesset tali personæ præcipua dignitas necessaria ad tale meritum, ex parte operantis, nimirum, quod sit factus Deus per participationem; tum etiam quia illi homini non deberetur vita æterna, ut hæreditas, quia non esset intrinsece et proprie filius adoptivus, quia non haberet naturam patris participantem; meritum autem de condigno supponit hoc jus filiationis, et in eo fundatur. Hoc autem intelligendum est secundum connaturalē ordinem talis meriti; nam si Deus alium ordinem constituere volisset, et præmium illud sub conditione talium operum promittere, non decesset in operibus ex charitate procedentibus proportio ad præmium ob aliquod meritum de condigno sufficiens, quamvis non tam perfectum quantum nunc est, propter rationem dictam.

19. Altera gratiæ a charitate separatio. — Secundo, possunt illæ qualitates separari infundendo gratiam et non habitum charitatis, ut de facto fortasse Magister sensit, quia, licet negaverit charitatem creatam, non constat gratiam etiam negasse. Tunc ergo persona ex parte sua haberet sufficientem condignitatem

ad meritum, et hominem constitueret filium Dei adoptivum et hæredem, ac proinde etiam redderet sanctum et, quantum est ex se, a peccato immunem. Solum ergo careret talis homo proximo connaturali principio diligendi, et perfectam virtutem operandi, et ex hac parte non esset homo tam perfecte justificatus, sicut modo est; posset tamen Deus per auxilium efficientiam habitus supplere, et tunc opus esset perfectly meritorium, quia opus ipsum in se esset æque perfectum, et in persona operante esset sufficiens dignitas; et conditio illa, quod actus eliciatur per habitum charitatis, non est tam necessaria ad meritum de condigno, ut postea videbimus.

20. Solutio quinti argumenti. — *D. Thomæ opinio.* — In quinto argomento, petitur an virtutes infusæ proprie ac physice manent a gratia, ad eum modum quo potentiae fluunt ab anima. Id enim insinuat D. Thomas 1. 2, quæst. 100, artic. 3, ad 3, ubi de gratia dicit: *Supponitur virtutibus infusis tanquam earum principium et radix.* Et apertius in artic. 4, ad 1, dicit quod: *Sicut ab essentia animæ fluunt ejus potentiae, quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiae moventur ad actus.* Idemque docet de virtutibus et donis infusis, 3 p., q. 62, art. 2. Quæ sententia, in rigore et proprietate intellecta, ut verba sonant, solum potest suaderi, quia ad majorem gratiæ perfectionem hoc pertinere videtur, et majorem connexionem et unionem istarum qualitatum inter se, alioqui non appareat in hoc repugnantia aut magna difficultas. Qui autem ita senserit, excipere debet habitus fidei et spei quoad substantiam eorum, quia non pendent a gratia in conservari; ergo neque in fieri. Unde dicendum est illas non esse quasi proprietates subsequentes gratiam, sed veluti dispositiones de se remotæ, et quæ tempore præcedunt formam, et ideo possunt etiam sine forma permanere, quamvis fortasse, quando sunt illi conjunctæ, ab illa etiam foveantur et conserventur.

21. Opinio D. Thomæ explicatur. — Fortasse tamen necessarium non est comparisonem illam, quam D. Thomas facit, in physico rigore intelligere. Primo, quia probabile est virtutes infusas, cum non sint connaturales potentis quibus infunduntur, a solo Deo posse immediate fieri in illis, seclusis miraculis, vel operatione instrumenti præternaturæ rerum operantis; ergo verisimile est non procedere a gratia per propriam resul-

tantiam, quia illa futura esset connaturalis, et non est sine aliqua efficientia physica. Secundo, quia alias lumen gloriæ deberet etiam physice profluere a gratia consummata, quia etiam est tanquam facultas et proprietas ejus, quod tamen non videtur verisimile, alioqui præternaturale esset et quasi violentum, quod in aliquo statu esset gratia, et impediretur ne ab ea flueret lumen gloriæ. Unde novum sumitur argumentum, quia a gratia non manat fides, neque etiam lumen gloriæ; ergo nulla virtus intellectualis ab illa manat; ergo nec charitas, quia cum intellectus sit prior voluntate, non est verisimile virtutem affectivam manare a tali forma, et non intellectuali. Item non appareat ratio cur a gratia fluat potius habitus dilectivus amicitiæ, qui est charitas, quam concupiscentiæ qui est spes, cum amor sui sit maxime connaturalis et quodammodo prior. Denique pro ratione et indigentia subjecti, plures vel pauciores virtutes infunduntur cum gratia; verbi gratia, virtutes morales non omnes infunduntur Angelis; ergo signum est non infundi per naturalem emanationem a gratia, sed juxta divinæ providentiae dispositionem. Satis ergo est quod in hac infusione servetur quædam connaturalis proportio, et quod, ratione gratiæ, tanquam illi debitæ infundantur.

CAPUT XIV.

UTRUM CIRCA OBJECTA SEU MATERIAS HABITUUM INFUSORUM DENTUR ALIQUI HABITUS ACQUISITI, QUASI ANNEXI, VEL CONCOMITANTES HABITUS INFUSOS.

1. Questionis excitandæ occasio. — Hactenus omnes habitus gratiæ ac per se infusos declaravimus, et praeter eos quos recensuimus, nullos alios esse tanquam certum supponimus, quia nec necessarii sunt, nec facile cogitari possunt, neque habent aliquid auctoritatis fundamentum, sine quo ex supernaturibus rebus aliiquid novi affirmare, vanum et imprudentissimum est. Quia vero exercitio actuum circa materias supernaturales aliqui habitus acquireti videntur, ideo ad hujus libri complementum necessarium visum est aliqua de his habitibus dicere, nimirum, an sint, et per quos actus, vel ad quos effectus acquirantur? Duobus autem modis intelligi potest aliquos habitus acquisitos committari infusos.

2. Primo, quia per eosdem actus supernatu-

rales et infusos, qui ab habitibus infusis, vel per divinum auxilium eliciuntur, alii habitus acquiruntur. Secundo, quia per alios actus naturales qui circa easdem materias habituum infusorum fieri possunt, ut superiori libro visum est, producuntur habitus talibus actibus proportionati. Inter quos duos modos est clarum discrimen, quia, juxta priorem modum, habitus acquisitus quasi per se comitatur infusum, suos actus exercentem, nam, eo ipso quod suos actus elicit, simul et quasi necessitate naturali alium habitum inducit. Juxta posteriorem autem modum, concomitantia habitus acquisiti omnino accidentaria est et contingens, quia talis habitus nullo modo acquiritur per efficientiam habitus infusi, aut per se, aut per actus suos, sed per exercitium aliorum actuum quos per accidens, et successive, ac diversis temporibus contingit miseri seu interponi cum actibus infusis. De utroque igitur ordine horum habituum dicendum est.

3. Duo supponuntur. — Circa priorem partem, imprimis ponimus supernaturales actus non efficere in nobis habitus supernaturales, quia omnes illi immediate a Deo infunduntur, ut nunc supponimus; rationem autem investigabimus infra, libro octavo, capite quarto, tractando de causis gratiæ. Unde etiam supponere possumus hos actus supernaturales non inducere habitum ejusdem speciei cum habitu infuso, quia, ut omittam vel esse impossibile, vel superfluum multiplicare habitus solo numero differentes in eadem potentia, et in ordine ad idem objectum, in præsenti est peculiaris repugnantia; quia vel ille habitus est supernaturalis quoad substantiam, vel non est. Si non est, quomodo potest esse ejusdem speciei cum habitu per se infuso, qui in substantia supernaturalis est? qualitates enim vel entitates naturales et supernaturales in substantia non solum specie, sed etiam genere differunt. Si autem talis habitus supernaturalis in substantia fingatur, impossibile est illum acquiri per actus, quia de ratione talis habitus est ut sit per se infusus, et hunc solum modum productionis connaturaliter postulat. Haec est enim ratio ob quam habitus gratiæ sunt per se infusi, quia in substantia sua sunt supernaturales, et principia per se necessaria talium actuum, atque inde consequenter habent ut non possint fieri per actus. Nam profecto si actus infusi possint facere habitum supernaturalem in substantia, non facerent alium ab eo qui