

**Luis de Molina S. I.**  
**De Caritate**

**Comentario a la 2-2, qq. 23-25**

**Introducción y edición**

**de**

**EDUARDO MOORE, S. I.**

Continuamos la edición del MS 1851, Coimbra. Biblioteca de Universidade, comenzada en el primer número de esta revista <sup>1</sup>. En el número segundo se publicó otro trozo, precisamente del tratado De Caritate: De Bello <sup>2</sup>.

Nuestro intento es publicar en su totalidad estas lecciones de Molina de las que el autor tenía gran estima. Hoy comenzamos por las primeras cuestiones del tratado De Caritate. No tienen tanto interés como las que le siguen, pero nos ha parecido mejor comenzar por ellas ya que, con frecuencia, alude a lo ya explicado. El comentario a los artículos octavo y noveno de la cuestión 25 tiene numeración marginal que continúa hasta el final. En algunos otros, comienza

1 ArchTeoGran 1 (1938)109-147.

2 ArchTeoGran 2 (1939)155-231.

una numeración marginal que nunca llega al final del artículo y que, por tanto, hemos suprimido en su totalidad. El MS está escrito con letra clara y cuidada y se ve que es copia de un texto anterior, casi un original preparado para la censura o la imprenta.

Hemos respetado siempre el texto del manuscrito. Cuando lo hemos corregido, lo notamos expresamente. Tan sólo las manifiestas erratas (por ejemplo: *Osius* en vez de *Husius*), y la ortografía y la puntuación las hemos modificado, a veces, para una mayor uniformidad y una mejor intelección del texto. El latín de Molina no es de gran pureza estilística, como lo reconocía él mismo<sup>3</sup>. Algunas expresiones son duras y no fácil de entender en una primera lectura. Pero, como decíamos, hemos preferido no modificar el texto.

Si Molina hubiera publicado estos tratados como era su deseo<sup>4</sup>, sin duda los hubiera «revisado, limado y acrecentado» —para usar su expresión—; pero, como él mismo explicaba, ese aumento hubiera consistido solamente en añadir algunas cosas «que no sufre el dictar» y lo que se hubiera publicado o las lecturas que pudiera conseguir que fueran posteriores a sus lecturas en la cátedra «por la mucha exacción, y diligencia con que cuando lo hice revolvi lo demas». Nos indican estas frases que no hubiera modificado substancialmente el texto y que lo que añadiera no sería sino la crítica de algunas nuevas opiniones aparecidas en unos pocos puntos.

Teniendo esto en cuenta y el aprecio que el mismo Molina tenía de estas lecturas de clase, nos parece justificada la edición de estos comentarios de Molina a las virtudes teologales en su cátedra de Evora.

3 Cf. carta al P. Aquaviva del 6 de marzo de 1581. Puede verse en Stegmüller, *Geschichte des Molinismus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. 32), p. 562, 29-40.

4 Así en una carta del 29 de agosto de 1562 al P. General, Aquaviva. Puede verse en Stegmüller, o. c., p. 555, 10-22).

### TEXTO DEL MANUSCRITO

Coimbra. Biblioteca da Universidade. MS 1851

[Molina. In 2-2]

[fol. 373v] **Quaestio 23 De caritate**

**Articulus primus. Utrum caritas sit amicitia**

In partem negativam quod caritas non sit amicitia inter nos et Deum, ut hic contendit Divus Thomas, arguitur 1.<sup>o</sup> quia amicitia solum est inter aequales, ut ait Aristoteles, 8 Ethicae cap. 5 et 6. Unde cap. 7 colligit inter nos et Deum non esse amicitiam propter inaequalitatem et excessum maximum quo Deus nos excedit. Et idem affirmat 2.<sup>o</sup> Magnorum Moralium, cap. 1.<sup>o</sup> Caritas ergo non est amicitia inter nos et Deum. Et confirmatur, quia inter servum et dominum non est amicitia, ut idem Aristoteles docet 8 Ethicae, cap. 15. Cum ergo ratione naturali et ex Scripturis constet nos Dei servos esse, fit ut caritas inter nos et Deum amicitia non sit.

2.<sup>o</sup> Ad amicitiam requiritur reciprocas et mutuos amor, non qualiscumque sed quo unusquisque amicus alteri velit bonum propter seipsum, ut Aristoteles est autor 8 Ethicae cap. 2.<sup>o</sup>, 3.<sup>o</sup> et 5.<sup>o</sup>. Deus autem hominibus non vult bonum propter ipsos, sed propter se qui finis ultimus est omnium rerum propter quem vult et operatur quaecumque operatur iuxta illud Proverbiorum 1.<sup>o</sup>: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; ergo caritas inter homines et Deum non est amicitia.

3.<sup>o</sup> Ad amicitiam ex Aristoteles, 8 Ethicae cap. 2.<sup>o</sup> et 3.<sup>o</sup> requiritur quod non sit occulta et latens; homo autem nescit utrum odio

vel amore dignus sit coram Deo; ergo inter nos et Deum, saltem in hac vita non est amicitia per caritatem.

4.<sup>o</sup> Ad amicitiam requiritur mutuus amor quo amici sibi mutuo velint et conferant bona, ut Aristoteles ait 8 Ethicæ cap. 2.<sup>o</sup> et 5; sed Deo nihil possumus velle vel tribuere cum nostrorum non indigeat, nostraque ab eo emanent, aliusque in eo quam in nobis sint; sit ergo ut inter nos et Deum non sit amicitia.

Ad huius rei intelligentiam sciendum est nonnihil [fol. 379r] esse discriminis inter hæc tria: amor, dilectio et caritas, ut Divus Thomas ait 1-2, q. 26, a. 3, eo quod amor latius pateat quam dilectio. Inclinatio enim cuiuscumque rei ad bonum sive ex directione propria sive ex directione auctoris naturæ et sive per actum elicito sive sine actu elicito, amor dicitur; unde omnis appetitus tam naturalis quam sensitivus et intellectivus amor dicitur late sumpto vocabulo. Atque hæc ratione Dionysius, De divinis nominibus cap. 3.<sup>o</sup> et 4.<sup>o</sup> affirmavit amorem esse in omnibus rebus. Dilectio vero amorem liberum seu ex electione significat; unde solum dicitur de actu elicito voluntatis, non vero de amore sensitivo et multo minus de inclinatione naturali sine actu elicito; potiusque actum amoris quam habitum significat. Caritatem vero, addit D. Thomas, addere supra amorem seu dilectionem perfectionem quandam amoris, in quantum quod amatur habetur in magno pretio, ut nomen ipsum caritatis ostendit. Ait etiam sumi tam pro actu, quam pro habitu amoris. Divus vero Beneventura, In 3. dist. 27 in expositione litteræ, ait caritatem dicere amorem seu dilectionem supernaturalem pertinentem ad gratiam. Et plane ita communiter sumitur in Theologia, licet aliquando distinguamus amorem et caritatem naturalem a supernaturali.

Supposita vero distinctione illa amoris in amorem concupiscentiæ et amorem amicitiae seu potius benevolentiae, de qua supra q. 17 dictum est, sciendum est 2.<sup>o</sup> ad amicitiam plures conditiones requiri, quas Aristoteles assignat 8 Ethicæ. In primis requiritur quod sit amor benevolentiae et mutuus quo mutuo unusquisque amicorum alteri bonum vellet gratia illius. Hanc conditionem assignat Aristoteles, cap. 2 et 3, et ex eo colligit ad inanimata non esse amicitiam non solum quia non possunt reclamare, sed etiam quia in ordine ad illa proprie non habemus amorem benevolentiae, sed concupiscentiae duntaxat; nihil enim illis volumus gratia ipsorum [fol. 379v] sed totum præcise volumus propter nos. Si enim volumus vinum esse



aut vinum habere aliquod aliud bonum id totum volumus nobis; amor autem benevolentiae est quo nobis aut alteri volumus aliquid propter se ipsum.

Adverte tamen circa hanc conclusionem ad amorem benevolentiae satis esse quod alicui sit volitum aliquod bonum ad hunc sensum gratia illius quod sit volitum ut bonum illi et non praecise ut bonum nobis, esto forte illud illi velimus propter commodum nostrum aut aliquem alium finem, v. g. ob id volentes vinum esse aut vinum habere bonum colorem aut saporem non dicimur diligere vinum amore benevolentiae sed concupiscentiae, quia haec non volumus vino ut bona illi, sed nobis. At vero quando volumus aut damus alicui pecuniam quia est iucundus aut utilis nobis aut in posterum sit nobis utilis aut iucundus, licet illi velimus bonum pecuniae propter iucunditatem aut utilitatem quam ex illo percipimus aut speramus, quia tamen volumus illud ut bonum illi, dicimur velle illud gratia illius quantum satis est ut dicamus amare illum amore benevolentiae. Unde Aristoteles, 8 Ethicae, cap. 3 et 4, inter species amicitiae computat eam qua alicui mutuo se diligunt ob voluptatem quam ad invicem capiunt, tum etiam eam qua se diligunt ob utilitatem, quamvis addat propriissimam et potissimam amicitiam esse qua alicui mutuo se diligunt propter bonum honestum, quod ad invicem unus in alio conspicit. Bonum enim honestum maxime facit amabilem propter se eum in quo conspicitur maximeque facit amantes reputare illum quasi alterum se. Iuxta haec ergo licet Deus volendo et conferendo bona creaturis, id faciat propter se et gloriam suam, quasdamque creaturas in alias ordinet tanquam in finem, quia tamen simul unicuique vult bonum proprium illius qua bonum illius, sit ut hac ratione non solum creaturas racionales de lege diligere dicatur amore amicitiae, sed etiam creaturas irracionales diligere de Jul. 360r<sup>o</sup> datur amore quasi amicitiae et benevolentiae, ut cum Ferraricensi, Scoto, Durando, Gabriele et aliis dictum est I p. q. 20, a. 2; atque de huiusmodi amore intelligitur illud Sapientiae 11 [25]: Diligis omnia quae sunt et nihil vidisti eorum quae fecisti.

Deinde aliam assignat Aristoteles conditionem requisitam ad amicitiam cap. 2 et 3 videlicet quod mutuus ille amor benevolentiae sit non latens, sed unicuique amicorum constet se ab altero diligi. Si enim, inquit, duo absentes se mutuo diligunt, quia ad invicem unus reputat alium studiosum, neuter tamen sciat benevolentiam alterius

erga se, hi *idem* dicuntur benevoli ad invicem, non tamen amici, quia eos latet *mutuo* sibi esse benevolos.

Ad hanc condicionem reduci videtur illa alia quam assignat ad finem cap. 3, quae videtur requiri ut amicitia sit perfecta. Ea autem est ut *mutua* benevolentia tempore et consuetudine sit comprobatus; alias non erit sufficienter cognita et explorata, nam iuxta vetus proverbium non fit ut *mutuo* se cognoscant amici antequam simul *consument* certam mensuram salis. Unde, inquit, neque fit ut acceptemur antea sintque amici quam *amabiles* utrique videatur esse atque credatur uterque.

Postrema conditio est quam assignat cap. 5, videlicet ut inter eos sit aliqua conversatio et communicatio; qui enim *mutuo* se acceptant et diligunt, si nulla postea inter eos sit conversatio et communicatio, potius benevoli dicendi sunt quam amici.

His praehabitis, ad quaestionem propositam dicendum est de fide esse inter nos et Deum esse amicitiam. Ea autem ex parte nostra consistit in caritate divinitus nobis infusa qua Deum diligimus quaeque proprie habet rationem amicitiae, non pro relatione, sed pro proximo fundamento relationis amicitiae, ut hoc loco notavit Caietanus.

[fol. 280v] Primo probatur ex illo Ioannis 15, [15]: Tam non dicam vos servos, sed amicos. Et [14]: Vos amici mei estis si feceritis quae ego praecipio vobis. Et de sapientia dicitur Sapientiae 7, [14]: Infinitus thesaurus est hominibus quo qui usi sunt participes facti sunt amicitiae Dei. Iacobi 2, [23]: Abraham amicus Dei appellatus est. Et in Canticis ac alibi iusti amici Dei appellantur, amicaeque ipsorum Dei et Christi sponsae dicuntur. Secundo vero probatur ex conditionibus ad amicitiam propriissime dictam ad Aristotelem assignatis. Hoc enim quod nobis Deus infundit caritatem supernaturalem et gratiam, diligit nos amore benevolentiae non solum volendo nobis haec ipsa honestissima bona aliaque carismata Spiritus Sancti, sed etiam propter haec ipsa bona volendo nobis sempiternam beatitudinem acceptandoque nos in vitam aeternam; sed nos hoc ipso quod caritatem habemus, per eam diligimus Deum amore benevolentiae per se ipsum vel habitualiter (quod ex Aristotele, 8 Ethicae, cap. 5, satis est ad amicitiam, modo suis temporibus prodeat actus) vel actualiter, quandoquidem caritas essentialiter non est aliud quam amor benevolentiae erga Deum propter se; ergo hoc ipso quod habemus caritatem supernaturalem est inter nos et

Deum mutus amor benevolentiae, caritasque ipsa est ille amor in nobis atque ad eum adest prima conditio requisita ad amicitiam inter nos et Deum.

Demde, huiusmodi amor (quod attinet ad secundam conditionem) satis perspectus est Deo quando est in nobis; amor etiam divinus erga nos, quo nobis facientibus quod in nobis est vult gratiam et caritatem atque alia bona in hac vita et propter haec sempiternam beatitudinem in alia, ex Scripturis et fide nobis constat, quae actum caritatis antecedit in nobis in hac vita, in alia vero vita ubi amicitia haec erit perfecta, evidens erit et conspicuus. Fit ergo ut adsit etiam secunda conditio, in hac quidem vita imperfecte, in alia vero perfectissime.

Cum vero ad certitudinem cognitionis mutui amoris atque ad perfectionem amicitiae addat Aristoteles conditionem [fol. 381r] illam diuturnitatis temporis, fit ut cum in proposito certitudo in patria habeatur tam ex parte Dei quam ex parte nostra per evidentiam non solum mutui amoris et benevolentiae, sed etiam indissolubilitatis illius in perpetuum, id vero in vita a nobis habeatur per cognitionem fidei (licet dependenter ab eo quod fecerimus quod in nobis est) fit inquam ut non necessaria sit illa conditio maxime cum, ut dictum est, solum requiratur ad perfectionem amicitiae.

Postrema conditio etiam cernitur inter nos et Deum, in hac quidem vita imperfecte per obsequia quae in Deum dirigimus et beneficia quae vicissim ab eo recipimus; et per internam conversationem Deo illuminationibus et inspirationibus excitante corda nostra in sui amorem et cognitionem, loquenteque ita nobiscum interiori, nobisque vicissim cum eo conversantibus, iuxta illud Philippensium, 3, [20]: Nostra autem conversatio in caelis est. In alia vero vita erit perfecta quando iuxta illud Apocalypsis ultimo, [3s]: Servi eius servient Deo et videbunt faciem Eius. Patet ergo inter nos et Deum esse amicitiam per caritatem, in hac quidem vita imperfecte, in alia vero perfectissime.

Pro solutione primi argumenti sciendum est Aristotelem 8 Ethicae tradere duo genera amicitiae; alterum quasi aequalis comparationis, quod proinde amicitiam inter aequales possumus appellare, ut est civis ad civem, fratris ad fratrem et discipuli ad discipulum. Alterum vero quasi inaequalis comparationis, quam proinde Aristoteles 8 Ethicae, cap. 7, appellat excellentiae (intelligendum est ex parte alterius extremi); huiusmodi est amicitia patris ad filium,



uxoris ad virum, Regis ad subditos, etc. Alia enim obsequia et aliam benevolentiam debet filius patri, et aliam pater filio; alia item obsequia et aliam benevolentiam [fol. 381r] debet uxor viro et subditus Regi et aliam vir uxori et Rex subditis. Licet autem utrumque genus amicitiae in quadam aequalitate benevolentiae et officiorum inter amicos consistat (qua ratione ab Aristotele et a Platone, 6 De legibus, amicitia aequalitas quaedam dicitur), diversimode tamen. Primum enim genus consistit in aequalitate benevolentiae et officiorum secundum proportionem arithmetica, perinde atque iustitia commutativa consistit in medio secundum proportionem arithmetica. Unde quantum officiorum et benevolentiae unus amicorum debet alteri secundum leges amicitiae tantumdem debet alter alteri, tenenturque mutuo illa sibi invicem solvere pro indigentia, opportunitate et facultate cuiusque eorum. At vero secundum genus amicitiae consistit in aequalitate officiorum et benevolentiae secundum proportionem geometricam, perinde atque iustitia distributiva consistit in medio secundum proportionem geometricam, ita scilicet ut pro dignitate, meritis et conditione cuiusque amicorum comparatione alterius sibi mutuo tribuant obsequia et beneficia et se mutuo benevolentia prosequantur. Si ergo filius praestet patri, quae debet filium patri praestare et patrem filio, quae patrem decet filio praestare est inter eos utrinque perfecta amicitia inaequalis comparationis. Et idem tenetur in amicitia inter virum et uxorem et in caeteris quae inaequalis sunt comparationis.

Hoc praehabito, ad primum argumentum dicendum est Aristotelem non negare inter inaequales amicitiam posterioris generis, quin potius illam tradere cap. 7; et 12 aperte affirmat esse amicitiam inter nos et Deum. Quod autem voluit cap. 7 quando intulit inter nos et Deum non esse amicitiam, hoc tantum fuit: eos, qui inaequales sunt, difficilius coniungi ad arctiorem amicitiam, quam postulat munus cuiusque [fol. 382r] ut licet Rex amicitiam Regis in ordine ad omnes suos subditos habeat, arctiorem tamen aliam amicitiam et familiaritatem non habet nisi cum paucis; neque hi solent esse infirmi, sed qui minus ab eo distant. Et eodem modo vult quod licet Dei ad homines sit conveniens quaedam amicitia, quatenus eis providet eosque regit et gubernat, et illi ei vicissim tribuunt cultum et obsequium, propter distantiam tamen et excellentiam divinam non est familiaritas et arctior amicitia Dei cum hominibus. Et hoc ipsum etiam voluit 2.<sup>o</sup> Magorum Moralium. Adverte tamen Aristote-



telem non cognovisse amicitiam Dei cum hominibus quam nos cognoscimus per fidem, neque sermocinationem internam cum humilibus et simplicibus quam sancti in seipsis experiuntur, et multo minus familiaritatem et conversationem cum Deo futuram in alia vita per visionem, amorem et fruitionem ipsius; et ob id non esse mirum si ita fuerit loquutus. Ad confirmationem dicendum est Aristotelem se ipsum exponere et addere «ea ratione qua servus est»; unde non negat ad servum quatenus homo est posse esse amicitiam, quatenus ad maiorem communicationem et familiaritatem admittitur a domino quam postulat sola ratio servitutis. Quare non est inconveniens si quatenus sua bonitate et liberalitate Deus nos adoptat in filios per gratiam et caritatem heredesque vitae aeternae, amici simus ipsius.

Ad 2<sup>um</sup> iam patet ex dictis Deum referre in seipsum tanquam in finem quam nobis non tollere, quod eadem bona velit nobis propter nos, hoc est ut sunt bona nobis et quia bona sunt nobis.

Ad 3<sup>um</sup> dicendum est ad amicitiam non requiri quod per evidentiam sciat amicus se ab amico [fol. 382v] diligi. Sic enim cum nullus evidenter cognoscere possit quae in animo alterius latent, non esset amicitia inter homin. s. quam affirmat et de qua loquitur Aristoteles. Satis ergo est ad amicitiam de qua loquitur Aristoteles quod signis probabilibus quis probabiliter intelligat se diligi ab amico; supposita autem revelatione fidei, probabiliter cognoscunt iusti se a Deo diligi; et in patria id cognoscent evidenter.

Ad 4<sup>am</sup> neganda est minor. Ut enim hic optime notat Caietanus nos et Deo volumus bona quae in se habet complacendo in illis et gaudendo de illis per amorem amicitiae quo Deum diligimus, et in eodem amore illi tribuimus bona quae possumus, vel honorem, laudem, obedientiam et reverentiam, quae quidem bona extrinseca sunt Deo, et licet eis non indigeat illi tamen debentur, et ea vult sibi exhiberi.

Circa responsionem ad 2 et 3 adverte caritatem qua inimicos diligimus ad Deum, in ordine quidem ad Deum propter quem eos diligimus, habere rationem amicitiae; in ordine vero ad inimicos a quibus non redamamur, habere solum rationem benevolentiae; et amicitia etiam extenso vocabulo solet interdum appellari.

Ex haecenus dictis patet amicitiam per caritatem in ordine ad Deum (maxime secundum statum patriae) esse propriissimum et praestantissimum omnium quae in nobis esse possunt. Est enim amor

benevolentiae precitissimus et stabilissimus honestissimi et praestantissimi objecti cum mitra redamatione et summa familiaritate et gaudio de amico et bonis illius absque praetermissione alicuius officii pro tenuitate amantis; pertinet autem ad amicitiam si [fol. 383r.] lialem per adoptionem in ordine ad possessionem supremi bonorum [sic].

**Articulus secundus. Utrum caritas est aliquid creatum in anima?**

Magister, 1.<sup>o</sup>, dist. 17, motus quibusdam dictis Augustini, in ea fuit sententia caritatem quae datur animabus nostris ad elicendum cum voluntate actum dilectionis supernaturalem quo Deum diligimus, non esse habitum aliquem supernaturalem creatum atque in anima residentem, perinde atque est fides, quae cum intellectu elicit actum supernaturalem credendi et spes quae cum voluntate elicit actum supernaturalem sperandi, sed esse Spiritum Sanctum ipsum immediate absque habitu elicentem actum dilectionis in nobis. Ita quae vult Deum per habitum fidei infusum monere intellectum nostrum ad credendum supernaturaliter et ut spectat ad salutem, et per habitum spei infusum monere voluntatem ad sperandum. At vero per se ipsum immediate monere voluntatem ad diligendum supernaturaliter, quasi Deus ipse (qui ut Ioannes ait in se est caritas) sit etiam caritas quadammodo habitualis qua ipsum diligimus. Licet autem Scotus, ibidem supra Magistrum, q. 2, paragrapho Quantum ad tertium, conetur interpretari quod posuerit habitum caritatis medium, nihilominus non solum Divus Thomas, hoc loco, et Doctores communiter affirmant quod exposuimus fuisse sententiam Magistri, sed etiam aperte id patet ex tota distinctione et maxime paragrapho penultima.

Haec sententia Magistri a Doctoribus recitur tanquam falsa et parum consonans Scripturis, et post definitionem Concilii Tridentini constat errorem esse in fide. In primis (ut 12, q. 62, a 3 dicebamus) licet caput [Epist. «Maiores Ecclesiae caritas» D 410] Maiores Ecclesiae de baptismo et eius effectu ab Innocentio III tanquam dubiam inter Theologos [fol. 383v] recitetur utrum parvulis in baptismo infundatur gratia et virtutes theologales quoad habitum, videlicet fides spes et caritas, quibusdam affirmantibus infundi, aliis vero negantibus; et in Clementina unica, paragrapho unica De Summa Trinitate et fide catholica a Clemente V, in Concilio Vien-

nensi sacro approbante Concilio opinio quae affirmat infundi tanquam probabilior et dictis Sanctorum consonantior eligatur, nihilominus tanquam commune inter Theologos omnes videtur illis capitibus supponi adultis infundi, solumque erat controversia de parvulis. Quare ex Clementina illa non solum est probabilior opinio contraria Magistro etiam quoad parvulos, sed etiam ex utroque capite videtur haberi opinionem Magistri esse contrariam communi Doctorum sententiae, eique quod tanquam receptum minimeque controversum habebatur in Ecclesia.

Deinde adversus Magistrum facit illud [ad] Romanos 5, [5]: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis. Quod enim diffusum est in cordibus nostris ratione cuius Spiritus Sanctus dicitur dari nobis aliquid creatum ab Spiritu Sancto distinctum significat. Facit praeterea illud I Cor 13, [13], ubi Paulus loquens de virtutibus supernaturalibus dixit: Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec; maior autem horum est caritas. Est ergo caritas vera virtus habitualis et supernaturalis inhaerens nobis perinde atque fides et spes. Et confirmatur, quia Spiritus Sanctus, qui in se est immutabilis, per aliquem effectum datur nobis; et est in nobis etiam dormientibus quando iustificati sumus, ipsoque desinente desinit esse in nobis quando mortaliter peccamus. Hic autem non est aliud quam caritas quae diffunditur in cordibus nostris quando Spiritus Sanctus datur nobis et sine quo non placemus Deo, ut habetur I Cor 13, [41ss]. Cum ergo non sit caritas actualis quae cessat nobis dormientibus et circa alia occupatis, fit ut sit caritas habitualis.

Denique, praetermissis aliis locis Scripturae quae huc [10], 384] ipsum sonant, probatur ex Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 7, ubi definitum est causam iustificationis nostrae esse iustitiam Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit: et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et somus, iustitiam in nobis recipientes, unusquisque suam. Et additur id fieri dum Passionis Christi merito, per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui iustificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa iustificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum cui inseritur, fidem, spem et caritatem. Haecenus Concilium. Et quod de iustitia et de caritate habituali sit sermo patet inter alia ex fine eiusdem capituli ubi additur: Itaque veram et christianam iustitiam accipientes, cum seu



primam stolam pro illa, quam Adam sua inobedientia sibi et nobis perdidit, per Christum Iesum illis donatam, candidam et immaculatam iubentur statim renati conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini nostri Iesu Christi. Eadem veritas definitur canone 11, ubi habetur: Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, anathema sit.

Ex his omnibus patet de fide esse dari caritatem habitualem creatam atque inhaerentem visitoribus iustis, per quam in ipsis iustificatio (sic) perfruitur. Quare iusti sumus non caritate et iustitia quae est ipse Deus, nisi tanquam a causa efficiente, sed caritate et iustitia quae formaliter est in nobis, quae caritas Dei et iustitia Dei nuncupatur quia non a nobis (ut impius Pelagius dicebat), sed a Deo meritis Christi illam habemus, ut Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. [fol. 384v] 16, Augustinus ceterique Patres passim exponunt, ut docet copiose et docte, inter alios Hosius in sua Confessione 'catholicae] fidei, [christiana] a cap. 7. Verum de hac re et utrum caritas a gratia distinguatur dicendum est in materia de gratia.

Dubitalur utrum de potentia absoluta Spiritus Sanctus producere possit cum voluntate actum caritatis absque habitu intermedio eo modo quod dicebat Magister? Et respondetur affirmative. Cum enim habitus caritatis effectivè concurrat cum voluntate ad elicendum actum caritatis supernaturalem, utique Deus per se ipsum immediate supplere poterit influxum illum, atque ita sine habitu effectivè cum voluntate causare immediate eundem actum [MS: habitum] voluntate libere et partialiter concurrente eo modo quo concurrebat cum habitu. Quia tamen Deus suaviter res disponit, et quod commode fit mediante causa secunda, non consuevit facere immediate in prima iustificatione infundit habitum caritatis, tum ut eo mediante sibi gratiam faciat animam dignamque in quam placeat in ordine ad vitam aeternam, tum et ut eo mediante ipsa anima eliciat postea actum caritatis supernaturalem proportionatum ad vitam aeternam promerendam. Ex Divo autem Thoma, hoc loco, si litteram expendas, habes voluntatem cum habitu caritatis et solo concursu generali Dei posse elicere actum caritatis supernaturalis.

Ut autem intelligas unde proveniat quod quamvis in nobis experiamur nos prompte et delectabiliter elicere actum diligendi Deum,



nihilominus scire nequeamus evidenter nos habere actum caritatis infusum, et subinde dignos esse amore coram Domino, Spiritumque Sanctum per caritatem habitare in nobis, quod hic tangit Caetanus, advertit quod, ut de fide dicebamus q. 6, a. 2, et de spe, q. 17, omnem actum dilectionis quem mediante habitu infu[fol. 385r]so elicimus, elicere possumus ex nostris tantum naturalibus quoad substantiam actus, maxime supposito lumine fidei. Neque enim ponitur habitus caritatis supernaturalis ad diligendum Deum quoad substantiam actus, quasi sine habitu infuso Deum diligere non possumus, sed ad diligendum Deum supernaturaliter actuque proportionato beatitudini supernaturali. Unde in Concilio Tridentino, sessione 6, canone 3 non dicitur absolute: Si quis dixerit sine praeveniente Spiritus Sancti inspiratione et adiutorio hominem diligere posse, anathema sit, sed additur *sicut oportet ut ei iustificationis gratia conferatur*, eo quod non sit sermo de quacumque dilectione, sed de proportionata ad iustificationem. Quia ergo nescire possumus an actus dilectionis Dei quantumcumque prompte exerceatur proveniat a nostris tantum naturalibus, mediante habitu caritatis acquisito concurrente inflammatione et liquefactione cordis quae nos promptos et habiles reddit ad diligendum Deum et multum pendet ex complexione, an vero ex habitu supernaturali et impulsu Spiritus Sancti sit ut ex promptitudine dilectionis cognoscere certo non possimus nos habere habitum caritatis supernaturalis Spiritum Sanctumque per illum habitare in nobis, maxime cum inclinatio habitus supernaturalis parum censeatur [sic] in anima nostra, eo, quod compatiatur secum habitus vitiorum inclinantium ad oppositos actus, tum etiam indispositionem organi sensualitatis quae movetur una cum voluntate, idque propterea quod non generantur ex actibus nostris. Quae omnia late explicata sunt 1-2, q. 63, a. 4.

Propositio illa Divi Thomae in corpore articuli quod nulla virtus est tanta inclinatio ad suum actum sicut caritas, et quod nulla ita delectabiliter operatur, est satis consona rationi eo quod praestantissima sit virtutum et praestantissimi obiecti, sitque ipse amor per essentiam cuius actus est inclinatio in obiectum tanquam actum elicitem et proprium omnium inclinationum, iuxta illud Augustini: Amor meus, pondus meum, illo feror quocumque feror. Est etiam consona ei quod iusti a Deo illuminati et inflammati ardore caritatis in seipsis experiuntur. Quodsi ut plurimum non sentimus inclinationem huius virtutis et delectationem in opc-

rando est quia non operatur nisi praevia cognitione Dei, qui est ipsius obiectum; Deus autem in hac vita debiliter admodum a nobis cognoscitur et ob id plus afficimur ad sensibilia, plusque illis delectamur eo quod magis illa cognoscamus.

#### Articulus tertius. Utrum caritas sit virtus?

##### *Disputatio prima.*

Nullus est qui dubitet caritatem supernaturalem esse virtutem. Inclinat enim perpetuo ab bonum per comparisonem ad rectam rationem atque ad id quod non solum honestum, sed honestissimum est; quod satis est ad perfectam rationem virtutis partis appetitivae. Esse autem virtutem theologalem patet ex dictis q. 17.

#### Utrum caritas naturalis sit virtus

##### *Disputatio secunda.*

De caritate naturali qua Deum nostris tantum viribus naturalibus diligimus, dubitant aliqui an sit virtus. Et in partem negativam possumus ita argumentari: Fides naturalis non est virtus (ut omnes admittunt); ergo neque caritas naturalis erit virtus.

Nihilominus proculdubio est affirmandum non solum esse virtutem, sed esse excellentissimam virtutum omnium moralium quae solis nostris viribus comparantur. quem[fol. 386r]admodum caritas supernaturalis excellentissima est omnium in universum virtutum. Et probatur: quia diligere Deum nostris naturalibus actus est consonus rectae rationi, et praestantissimi obiecti; et praeterea generat habitum; tum quia quo pluries frequentatur eo habiliorem se sentit homo ad similes actus eliciendos, tum etiam quia non est maior ratio quare actus aliarum virtutum naturalium et actus primorum principiorum in scientiis generent in nobis habitum quam actus ille; ergo caritas naturalis non solum est virtus moralis, sed est excellentissima virtutum moralium. Et confirmatur: Omnia stulto in solo lumine et viribus naturalibus, odium Dei est vitium morale omnium pessimum; ergo contrarium alicui virtuti morali, non alteri quam caritati naturali, qua Deum lenemur diligere; ergo caritas naturalis virtus moralis est et omnium praestantissima.

Ad argumentum in oppositum, admissio antecedente, neganda est conclusio. Fides enim naturalis ad intellectum pertinet, etque

non repugnat subesse falsum et ob id deficit a ratione virtutis intellectualis, de cuius ratione est inclinare semper ad verum. Caritas vero naturalis ad affectum pertinet, semperque inclinat ab bonum per comparationem ad rectam rationem, atque ad honestum, quod sufficit ad rationem virtutis appetitivae

#### Utrum amicitia sit virtus

##### *Disputatio tertia.*

Circa responsionem ad primum, dubium est utrum amicitia sit virtus distincta a reliquis virtutibus. Ad quod breviter responderetur amicitiam humanam supra benevolentiam addere solum quasdam conditiones accidentales supra explicatas, nimirum quod sit mutua, non latens et exteros. Benevolentia vero habitualis aut actualis, quae in amicitia bono cernitur quaque amici sibi mutua beneficia et officia praestant [fol. 386v] non distinguitur ab aliis virtutibus moralibus et ab exercitio earum. Quo fit ut amicitia bona licet virtutes supponat easque includat aut exercitium earum, per conditiones tamen virtutibus accidentales compleatur in esse amicitiae, neque sit unum per se, sed per aggregationem. Loquimur autem de amicitia non pro relatione, sed pro fundamento, ut de ea Aristoteles ceterique philosophi morales loquuntur.

Primum horum, quod scilicet amicitia solum addat supra benevolentiam conditiones illas accidentales, satis patet ex dictis a. 1.<sup>o</sup>; amor enim benevolentiae cum illis conditionibus est amicitia.

Secundum vero quod scilicet benevolentia quae cernitur in bona amicitia, quaque amici sibi mutua beneficia et officia praestant, non distinguitur ab aliis virtutibus moralibus, patet discurrendo per singulas species bonarum amicitiarum. Benevolentia enim quae cernitur in amicitia filiorum ad parentes, ad virtutem pietatis pertinet; benevolentia in amicitia gratia lucri quae cernitur inter exercentes contractum societatis, ad virtutem iustitiae; benevolentia inter aequales propter virtutem quam ad invicem unus in alio conspicit, ad liberalitatem, urbanitatem, aliosque similes virtutes spectat; idem cernas, si ceteras species amicitiae percurras.

Ultimo vero quod scilicet bona amicitia licet virtutem supponat et includat, compleatur tamen in esse amicitiae per conditiones accidentales, manifeste colligitur ex dictis. Atque inde pervenit, quod sine culpa in altero amicorum, nullaue mutatione in eo facta,



amittatur amicitia in esse amicitiae, altero desinente redamare, quod alienum est a virtute in esse virtutis.

Quia ergo amicitia virtutem supponit aut includit, ab Aristotele 8 Ethicac, cap. 1.<sup>o</sup>, dicitur esse virtus aut [fol. 387r] cum virtute, et esse quid honestum, nosque laudare eos qui amicitiam amicos, ab aliis vero appellatur virtus. Quia vero in esse amicitiae completur per conditiones accidentarias virtutibus neque includit aliam virtutem aut virtutes quae connumerari solent, propterea Aristoteles disserit de ea 8.<sup>o</sup> et 9.<sup>o</sup> Ethicac post tractatum virtutum; propterea et a Cicerone in fine libri De Amicitia dicitur virtute excepta nihil amicitia esse praestantius. Ad hanc nostram sententiam accedit magis Divus Thomas, hoc loco; et in ea sunt Caietanus et plerique alii.

#### Articulus quartus. Utrum caritas sit virtus specialis?

##### *Disputatio prima*

Caritatem supernaturalem virtutem esse specialem a reliquis distinctam, nullus est qui dubitet. A theologalibus enim distinguitur modo supra explicato q. 17. Et tanquam distincta ab eis connumeratur a Paulo 1 Cor 13, [13] dicente: Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. Tum etiam a Concilio Tridentino, cap. 7, sessionis 6. A reliquis vero patet distingui, cum sit suapte natura supernaturalis.

#### Quod sit obiectum caritatis

##### *Disputatio secunda.*

De obiecto ipsius est dubium quod sit. Divus Thomas, hoc loco, affirmat esse bonum divinum ut est obiectum beatitudinis, quod diversimode interpretatur. Caietanus, hoc loco, et alibi; Capreolus In 3, dist. 27, q. 1, ad argumenta Contra Secundam, et alii thomistae, et quidam ita ut coincident cum opinione quam subiiciemus et quam innuere videtur Divus Thomas ex articulo sequenti.

Dicendum est autem cum Scoto, In 3, dist. 27, q. 1 et [fol. 387v] communiori Doctorum sententia, esse Deum ipsum in quantum bonum in se, ita ut quod ut principale obiectum caritate supernaturali amatur est Deus ipse in se; ratio vero motiva ipsum amandi est bonitas ipsius, quae ipsum amore amicitiae naturaliter amabilem reddit, multo magis quam quaecunque bonitas amicos in hac vita amabiles



reddat, iuxta id quod latius 1-2, q. 21, disputatione ultima, explicatum est. Est autem bonitas ipsius non aliud quam ipse, qui secundum se est infinitum p. latus pulchritudinis et perfectionis essentialis atque bonitatis moralis.

Haec nostra sententia probatur primo quia caritas est excellentissima virtutum; ergo habere debet nobilissimum obiectum et nobilissimam rationem tendendi in illud, qualis est bonitas divina et non beatitudo nostra aut respectus vel non repugnantia ad illam.

Secundo, quia nobilissimum est diligere Deum propter se et bonitatem suam quoniam propter commodum quod ex illo nobis proveniat aut quancumque habitudinem ipsius vel non repugnantiam ad quodcumque aliud. Cum ergo caritas sit nobilissima dilectio quam de Deo habemus, fit ut sit Dei ac tanquam obiecti propter se et bonitatem suam.

Tertio, Caritas est praestantissima amicitia nostri in ordine ad Deum, ex Aristotele 8 Ethicæ, cap. 3 et 4. Praestantissima species amicitiae est qua aliquis non propter utilitatem aut iucunditatem, sed propter se et bonitatem ipsius tanquam obiecti. Alias rationes vide apud Scotum, loco citato.

Duo vero hic adverte. Alterum est beneficia quae ab ipso in nos pervenimus, quibusque nobis amorem suum erga nos ostendit, ut creationis, redemptionis, beatitudinis nobis praeparatae et ceterorum esse incentiva ad ipsam ex caritate diligendum, tum quia bonitatem Dei in se nobis ostendunt, tum etiam quia ex perceptione tanti commodi et ostensione amoris Dei in nos, naturaliter provocamur ad ipsam amandum.

Alterum vero est ratio sub qua in obiecto caritatis, a qua specificatur caritas et distinguitur a ceteris [fol. 388r] habitibus esse diligibile supernaturaliter amore amicitiae, quod dicit non repugnantiam in Deo ut supernaturaliter diligatur. Quia ergo Deus ut obiectum caritatis virtutis supernaturalis diligibilis est supernaturaliter, distinguitur caritas virtus theologalis a caritate naturali qua nostris viribus Deum diligimus propter se. Quia vero diligibilis est amor amicitiae ab specie qua in eum tendimus amore concupiscentiae.

#### Articulus quintus. Utrum caritas sit una virtus?

Conclusio est caritatem esse unam virtutem specie imam. Licet enim extendatur ad proximum et nos ipsos propter Deum, ratio

tamen tendendi caritatem in omnia ad quae se extendit est eadem, nimirum Deus ipse atque bonitas divina. Amor ergo Dei et proximi propter Deum ea ex parte qua propter Deum sunt et ad caritatem supernaturalem pertinent, eiusdem speciei sunt.

**Articulus sextus. Utrum caritas sit excellentissima virtutum?**

Cum virtutes quo nobiliori sunt obiecto, eo praestantiores sint, virtutesque supernaturales et per se infusae, virtutes naturales nobilitate antecellant, receptissimum est virtutes theologales, quae et Deum habent pro obiecto et supernaturales ac per se infusae sunt, hominemque proportionatum reddunt ad supremam beatitudinem consequendam, reliquas omnes nobilitate antecellere.

Error Lutheri fuit (ut est videre apud Kelseum a. 15 et apud alios) fidem praestantissimam esse virtutum theologalium (Tachudo medio renglón) [fol. 388v] quod probabat quia illa est quae iustificat et cui Scriptura tribuit iustificationem.

Hoc errore omisso, dicendum est de fide esse caritatem excellentissimam esse virtutum theologalium. Probatur ex illo 1 Cor. [13, 13] : Nunc manent fides, spes, caritas, tria haec, horum autem maior est caritas. Respondent haeretici caritatem esse maiorem extensive, quia se extendit non solum ad Deum, sed etiam ad proximum, atque id voluisse Paulum.

Est vero ineptissima responsio. In primis, quia fides ad multa plura se extendit, cum se extendat ad omnia revelata et non solum de Deo et creaturis rationalibus plurima sunt revelata, sed etiam de creaturis irrationalibus et inanimatis. Deinde vero, quia ex antecedentibus constat longe diversum esse sensum Pauli; cum enim in fine capitis 12 dixisset: Aemulamini charismata meliora, et: Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro, continuo subiunxit cap. 13: Si linguis hominum loquar et Angelorum, si habuero prophetiam et novero mysteria omnia, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero nihil sum. Comparansque caritatem aliis charismatibus et virtutibus theologalibus, eam omnibus anteponit. Deinde probatur ex illo Col. 3, [14]: Super omnia autem caritatem habete, quod est vinculum perfectionis. Mt. 22, [37-40] habetur maximum mandatum esse caritatis. Et 1. Tim. 1, caritas dicitur finis praecepti. Alia loca et testimonia Sanc-

torum vide, inter alios, apud Hosium in sua Confessione fidei, cap. 68.

Deinde, hoc ipsum probatur rationibus. 1.<sup>o</sup> quia actus fidei et spei propter suam imperfectionem repugnant beatitudini, ut 1-2, q. 67, a. 3 ostensum est. Unde in patria non manent: caritas, propter sui perfectionem et excellentiam supra illos, iuxta illud 1 Cor 13 [13]: Nunc manent fides, spes, caritas, quasi dicat: In be [fol. 389r] atitudine non manebunt; horum autem maior est caritas, quae scilicet ibi propter suam excellentiam manebit et perdicetur. Est ergo caritas praestantior fide et spe.

2.<sup>o</sup> quia virtus plus attingit nobilius objectum in seipsum illa praestantior est; sed caritas non solum magis coniungit nos Deo, quatenus amor est vis uniliva, quae iuxta Dionisium unit amantem cum reamato, sed etiam ex parte rationis obiectivae tendendi in Deum, immediatius Deum attingit quam fides et spes, eo quod tendat in Deum propter se et bonitatem suam; fides autem et spes innitantur revelationi et promissionibus exterius factis; ergo caritas excellentior est fide et spe.

Ad fundamentum autem Lutheri, respondet Concilium Tridentinum, sessione 6, cap. 8: Fidei tribui justificationem in Scripturis non quod fide perficiatur, sed quod fides sit humanae salutis initium et radix omnis justificationis, sine qua impossibile est placere Deo. Qua de re praeter ea quae diximus initio huius operis disp. 3, dicemus late in materia de justificatione.

Obicies adversus haec dicta. Actus martyrii est praestantissimus omnium; ergo est praestantissimae virtutis, sed est actus fortitudinis; ergo fortitudo est praestantior caritate. Ad hoc argumentum distinguendum est primum antecedens: si enim sit sermo de actu martyrii ea ex parte qua emanat a caritate, et in eo invisitur caritas probata per passionem mortis propter Deum neve Deus offendatur, ex qua probatione et suffrentia mortis accrescit maxime valor et perfectio meritoria caritatis, iuxta illud ex 1 Io 15, [13]: Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis, admittendum est antecedens; sed tum neganda est minor in secunda consequentia subsumpta, quod scilicet ut sic sit actus fortitudinis. Si vero in primo antecedenti sit sermo de actu martyrii ea ex parte qua pertinet ad fortitudinem, negan [fol. 389v] dum est antecedens; quicumque enim actus caritatis perfectior est martyrio ita spectato, iuxta illud 1 Cor 13, [3]: Si tradidero corpus

meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.

Circa responsionem ad 1. adverte semper admittendum esse actum supremum naturalem praestantioris potentiae esse praestantiorrem actu supremo naturali potentiae minus praestantis; et actum supremum supernaturalem qui esse potest in praestantiori potentia esse praestantiorrem actu supremo supernaturali qui esse potest in potentia minus praestanti. Unde quia intellectus praestantior est voluntate, actus sapientiae naturalis, in qua Aristoteles, 10 Ethicae et 1 Metaphysicorum, constituit felicitatem contemplativam naturalem, et ad quam dicit ordinari felicitatem et virtutes morales tanquam ad ulteriorem finem, praestantior est ex sententia Aristotelis, eisdem in lucis, omni actu voluntatis naturali. Actus etiam supremus supernaturalis qui in intellectu esse potest, nimirum visio beatifica praestantior est caritate; et ob id tanquam in praestantissimo et ultimo fine simpliciter pro adeptione Dei consistit supreme nostra beatitudo, ut 1-2. q. 3, a. 4 visum est. Divus Thomas ergo, hoc loco, comparat tantum inter supernaturalia quae recipimus in hac vita.

**Articulus septimus et octavus. Utrum sine caritate possit esse aliqua vera virtus. Et utrum caritas sit forma virtutum?**

Quae his duobus articulis dici poterant, dicta sunt supra, q. 4, a. 3.

### Quaestio 24

**Articulus primus. Utrum voluntas sit subiectum caritatis?**

Conclusio est affirmativa et receptissima. Cum enim obiectum caritatis sit Deus quatenus bonus, bonum autem divinum [fol. 390r] non sensu sed intellectu sit apprehensibile, [sic] ut voluntas cuius obiectum est bonum intellectui propositum et apprehensum, sit obiectum caritatis. Et confirmatur ex illa Rom. 5, [15]: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris. Nomen namque cordis voluntas intelligitur saepe in Scriptura.

**Articulus secundus. Utrum caritas consuetur in nobis ex infusione?**

Conclusio est; caritatem de qua nunc loquimur, et qua Deum diligimus supernaturaliter ac proportionate ad beatitudinem a Deo



nobis infundi. Est de fide, ut patet ex illo Rom 5, [3]: Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum. 1 Jo 4, [7]: Caritas ex Deo est. Ex Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 7 et canone 3 et 11. Et ex Concilio Milevitano cap. 4.

Reliqua quaeque dici poterant partim dicta sunt quaestione praecedente, a. 2; et 1-2, q. 51, a. 4, et q. 62, a. 3; partim vero spectant ad materiam de gratia.

**Articulus tertius. Utrum caritas infundatur secundum capacitatem naturalem?**

Sensus quaestionis est: Utrum quod uni creaturae rationali plus gratiae quam aliis infundatur, sit ex eo quod perfectior sit in naturalibus aut suis viribus per suum liberum arbitrium melius se disponat, an vero sine respectu ad naturalia id pendeat solum ex libera voluntate Dei distribuyente sua dona ut vult. Et Divus Thomas, hoc loco, respondet pervenire ex libera voluntate Dei

Ut vero paucis dicam quod sentio, sciendum est quod in materia de praedestinatione 1 p., q. 23, a. 5 a paragrapho secunda est ex parte explicatum et latius in materia de gratia. Dicendum est licet adultus ex suis tantum naturalibus non possit dispo[nere] se ad gratiam (in quo cavenda est tanquam haeretica opinio Durandi, in 2, dist. 28, q. 6; et Gabrielis eadem distinctione, q. 1, a. 2, oppositum asserentium), sed iuxta definitionem concilii Tridentini indigeat auxiliis supernaturalibus explicatis loco citato, nihilominus etiam ad ultimam dispositionem ad gratiam concurrat libere per suum liberum arbitrium, ita quod concurrere et non concurrere possit plus et minus, ut in Concilio Tridentino definitum est et loco citato est explicatum.

Sciendum deinde, pro quantitate ultimae dispositionis ad gratiam conferri adulto maiorem aut minorem gratiam et caritatem in prima iustificatione, ita quod melius disposito maior gratia et caritas caeteris paribus tribuitur, ut omnes admittunt. Melior autem dispositio etc. provenire potest ex abundantioribus et nobilioribus auxiliis divinis et etiam ex meliori concursu et maiori conatu liberi arbitrii. Cum aequalibus auxiliis potest utius ferventius operari et intensius dolere de peccatis sinceriusque propter Deum quam alius, idque ex meliori concursu sui liberi arbitrii pro sua libera voluntate.

Sciendum tertio, post comparatam primam gratiam ex meliori

concurso liberi arbitrii pervenire posse quod quis promeretur maius augmentum caritatis per hoc quod cum aequalibus auxiliis ferventius et rectius operetur.

His praehabitis, sit prima conclusio: Ex mera libera voluntate Dei pendet quod supra communes leges alicui conferat abundantior gratiam aut auxilia quam aliis, ut quod B. Virginem praeservaverit a peccato, ei infundendo in prima sua productione abundantior gratiam quam Angelis, qui in naturalibus ipsam excedebant; quod Ioannem et Ieremiam sanctificaverit in utero, abundantioraque gratiam eis tribuerit; quod Paulum vocaverit, ut vocavit, et talibus auxiliis eum adiunxerit.

Secunda conclusio: Quod Deus abundantiora auxilia tribuat uno tempore quam alio et tempore legis gratiae quam quocumque alio tempore; quod Deus abundantiora et excellentiora auxilia tribuat uni quam alteri; quod instruat sacramenta [fol. 391r] ex opere operato conferentia gratiam, quibus utantur homines unius temporis et non alterius. Id totum pendet ex mera libera voluntate Dei. Et ob id quod ea ratione uni abundantior gratia infundatur quam alteri pendet ex libera voluntate Dei et non ex naturalibus. Atque id est quod sonant Scripturae illae: Spiritus ubi vult spirat [Iu 3,8] et Dividit singulis prout vult, [1 Cor 12,11] et plures aliae.

Tertia conclusio: Suppositis aequalibus auxiliis et sacramentis, quod uni alicuius infundatur plus gratiae quam alteri, provenit ex meliori usu liberi arbitrii, quo libere se melius disposuit quam alius aut comparata prima gratia ferventius et diligentius se exercuit in operibus meritoriis quam alius. Hanc etiam sonant admonitiones omnes Scripturae quibus excitamur ad bonum et ad plus in dies promerendum: Qui parve seminat, parce et metet [2 Cor 9, 6] Et: Non veteraris usque ad mortem iudicari; est enim merces operi tuo [Eccli 18, 22]. Et plures aliae. Vide quae diximus in materia de praedestinatione et haec omnia melius intelliges.

Quod vero attinet ad angelos, utrum gratia et caritas fuerint eis collata iuxta proportionem naturalium, diximus l. p. q. 62, a. 6. Illud vero hic advertam: Angelis non fuisse collatam primam gratiam iuxta quantitatem dispositionis ipsorum per suum liberum arbitrium, quasi Deus exegerit ab illis motus liberi arbitrii in dispositionem ad primam gratiam et iuxta qualitatem et quantitatem illius motus illis eam tribuerit, ut vult hoc loco Caietanus. Ut enim

dicebamus 1 p. q. 62, a. 3, licet Deus in adulto qui resurgit a peccato, merito exigat dispositionem ad priorem gratiam per suum liberum arbitrium, in primo tamen parente et in angelis quos perfectos ad promerendam beatitudinem ex sua bonitate et liberalitate creaverat, non erat quod talem dispositionem exigeret; quia potius prius natura gratiam acceperunt quam operati fuerint per liberum arbitrium. Vide quae ibi dicta sunt.

[fol. 391v] **Articulus quartus. Utrum caritas augeri possit?**

Conclusio est: Caritas non solum secundum suam naturam augeri potest et quoad actum et quoad habitum, sed etiam dum sumus in via semper de facto potest augeri. Est conclusio de fide maxime quoad habitum. Patet ex illo Eph 4, [15]: Veritatem facientes in caritate crescimus in illo; Phil 1, [9]: Hoc oro ut caritas vestra magis ac magis abundet. Et in Concilio Viennensi, in Clementina Ad nostrum, de haereticis<sup>1</sup> damnatur error Beguardorum et Beguinarum, qui affirmabant quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod amplius in gratia proficere non potest. Et in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 10 definitum est iustos in accepta iustitia (scilicet caritate, ut Concilium exposuerat cap. 7) de die in dies bonis operibus crescere ac magis iustificari, sicut scriptum est: Qui iustus est iustificetur adhuc. [Apoc 22, 11] Et: Ne verearis usque ad mortem iustificari [Eccli 18, 22]. Et: Videtis, quoniam ex operibus iustificatur homo [Iac 2, 24]. Et canone 24: Si quis dixerit iustitiam acceptam non augeri coram Deo per bona opera quae ipsius augendae sint causa (meritoria, scilicet), anathema sit. Et canone 32: Si quis dixerit iustificatos bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam et Iesu Christi meritum, cuius vivum membrum fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, anathema sit.

Obicies, ut obiciebant Beguardi et Beguinae: Si caritas et gratia semper augeri posset, dum sumus in hac vita, posset aliquis pervenire ad gratiam et caritatem Christi aut B. Virginis. Neganda est tamen consequentia. Sicut enim nullus potest in hac vita conficere tantum iter quin si sanus sit et ulterius vivat, posset adhuc conficere plus itineris et nihilominus si daretur aliquis qui viribus et veloci-

<sup>1</sup> c. 3, de haereticis, v. 3, in Clem.



tate reliquos omnes longe ante [fol. 392r] celleret, quique per longissimam vitam perpetuo strenuissime summaque cum diligentia iter confecisset, dicere possemus nullis mortalium pervenire potest ad terminum itineris ad quem ille pervenit ita cum tantum gratiae et auxiliorum datum fuerit B. Virgini quantum matri Dei deorbat, illaque tam strenue et indefesse se talibus vitibus et auxiliis per tam longam vitam in tam ardentissimis et perfectissimis operibus se exercuerit, ad eam gratiam pervenit, ad quam nullus mortalium pervenire potest, esto strenue per totam vitam se gerat. Quare quod semper dum vivit pervenire possit ad maiorem gratiam et caritatem, quam sit illa ad quam de facto pervenit, non facit quod possit pervenire ad quantum pervenit B. Virgo: et multo minus ad quantum habuit Christus ab instanti suae conceptionis.

**Articulus quintus. Utrum caritas augeatur per additionem gradus ad gradum?**

Hoc loco disputat D. Thomas de modo intensionis caritatis et ceterarum formarum, utrum fiat additione gradus ad gradum an per maiorem inhaesionem et radicacionem in subiecto. De qua re satis audistis 8 Metaphysicorum.

**Articulus sextus. Utrum quilibet actu caritatis caritas augeatur?**

1-2, q. 52, a. 3 ostendimus habitus naturales qui nostris actibus effective comparantur, neque intendi per actus remissiones habitus, neque per actus aequae intensos, sed solum per intensiores, ut habitum temperantiae [fol. 392v] intensum iam ut quattuor, solum intendi per actum intensum plus quam ut quattuor. Et ratio est quia agentia sive univoca sive aequivoca, quando inveniunt in passo effectum quem possunt producere aut maiorem eo quem possunt producere, nihil agunt; alias si intenderent effectum, agerent ultra propriam virtutem, ut v. g. calidum ut quattuor, si invenit in passo caliditatem ut quattuor, aut aliam maiorem, nihil agit. Cum ergo quivis actus solum habeat virtutem ad producendum habitum aequae intensum secum, fit ut habitus neque possit intendi actu minus intenso aut aequae intenso secum, sed solum ab intensiore.

Ibi quoque etiam ostendimus actum intensiorem habitum non posse intendere habitum secundum totam suam latitudinem, sed solum secundum latitudinem excessus, v. g. si habitus sit intensus ut sex



et actus ut octo potest intendere habitum ut duo (quae est latitudo excessus) ita ut efficiat illum intensum ut octo. Non potest tamen intendere illum [sic] ut octo ita ut efficiatur ut quattuordecim; ageat enim ultra propriam virtutem.

Iuxta haec ergo quaeritur hoc loco utrum sicut praedicti habitus non intenduntur per quoscumque actus, sed solum per intensiores habitibus, ita habitus caritatis supernaturalis qui non effective sed meritorie intenditur nostris actibus, intendatur solum per actus caritatis intensiores habitus: an vero per quoscumque etiam per aequae aut minus intensos, ita quod ad praesentiam cuiuscumque actus meritorii Deus semper intendat caritatem.

Cum haec difficultate est quaedam alia coniuncta: utrum habitus caritatis per actus meritorios intendatur secundum totam suam latitudinem actus, ita scilicet quod si habitus sit intensus ut sex et actus meritorius sit ut quattuor, habitus efficiatur intensus ut decem aut: si actus sit ut octo, habitus efficiatur ut quattuordecim, an potius solum intendatur secundum latitudinem excessus, ita ut actus meritorius ut [Jol. 393r] octo solum intendat habitum intensum ut sex quousque fiat ut octo.

Quod habitus caritatis non intendatur per actus remissiores se, suaderi potest primo, quia quando ex Scripturis aut aliunde oppositum non constat, de supernaturalibus iudicare debemus iuxta ea quae cernimus in naturalibus, quando quidem invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, ut Paulus ait Rom. I. [20]. Sed in naturalibus non solum actus remissior non intendit habitum intensiorem se, sed in universum nullum agens intendit effectum intensiorem se; ergo in supernaturalibus habitus [MS: actus] non intenditur per actus remissiores se.

Secundo: Licet caritas supernaturalis non producat effective nostris actibus ad modum causarum naturalium, sed solum meritorie, nostris tamen actibus producat habitus caritatis naturalis, ut I-2, q. 52, a. 4 cum communi fere Doctorum sententia visum est; sed illis actibus non producat effective habitus, imo non intenditur effective habitus caritatis naturalis, quando est intensior actibus; ergo neque intendetur meritorie habitus caritatis supernaturalis cum videatur esse per ratio.

Tertio argumentatur Durandus: Ille solus dignus est accipiendi qui bene utitur iam acceptis; sed habens habitum intensum et re-

missius operans non bene utitur eo, cum actus habitui non proportionetur; ergo per huiusmodi actus non meretur augmentum caritatis et subinde non consequitur meritorie tale augmentum.

Quarto et potissimum arguitur in hunc modum: Si per actus remissiores intenderetur caritas, sequeretur virum iustum per longum tempus tepide meritorie operantem in fine temporis habere habitum caritatis [fol. 393v] tot partialibus augmentis intensissimum, quo mediante promptitudinem et facilitatem maximam in seipso experiretur ad Deum diligendum. Consequens autem est contra experientiam; tepidi enim non solum promptiores in dies ad Deum diligendum non sentiunt, sed etiam in dies ineptiores et difficiliore; ergo caritas non augetur actibus remissioribus.

De hac re variae sunt Doctorum sententiae. Durandus, 1, dist. 17, q. 8, licet admittere videatur habitus naturales intendi per actus remissiores (contra communem Doctorum sententiam et veram philosophiam) habitum tamen caritatis infusum putat non intendi per actus remissiores, sed per actus aequae intensos cum habitu et per actus intensiores, motus argumento illo suo proposito. Utrum autem habitus caritatis intendatur secundum totam latitudinem actus id non explicat. Cum vero dicat intendi non solum per actus intensiores habitu, sed etiam per aequae intensos, non videtur dicturus intendi solum secundum latitudinem excessus; tunc enim actus aequae intensus nihil intendet.

Ricardus, 1, dist. 17, q. 3, circa secundum principium, ait caritatem non intendi per quancunque actum, sed per intensissimum et perfectissimum, quem voluntas toto conatu elicere potest cum habitu quem habet; per reliquos vero disponi ut intendat, quia, inquit, probabile est quod quando voluntas eliquerit plures actus non ex toto conatu, qui simul sumpti aequipolleant uni elicitu ex toto conatu. Deus intendet caritatem. Utrum autem intensio tunc fiat secundum totam latitudinem actus producti ex toto conatu aut actum qui illi aequipollet, an vero secundum latitudinem excessus, non explicat.

D. Thomas, hoc loco, et in corpore et ad primum, et 1-2, q. 114, a. 8 ad tertium, ait actus remissiores habitu mereri augmentum caritatis sicut et gloriae, non tamen illis nobis statim conferri augmentum caritatis, sed per eos nos disponi ad augmentum [fol. 394r] meritum; quando autem voluntas elicit actum intensiorem et ferventissimum habitu, tunc, ait, actum illum operari in virtute precedentium

et conferre in nobis augmentum. Et idem dicit Caietanus, 1-2. loco citato.

Non vero satis perspicuum invenio in Divo Thoma an senserit quod quando voluntas post actus remissos elicit unum intensiorem conferatur non solum augmentum debitum illi actui, sed etiam conferantur augmenta partialia debita actibus praecedentibus; et utrum augmentum tunc detur secundum totam latitudinem et actus intensioris et actuum praecedentium, an vero senserit quod quando voluntas elicit actum intensiorem detur solum augmentum caritatis secundum latitudinem excessus talis actus, et hoc augmentum simul sit et huius actus qui complete illud meritorie causat et praecedentium, quia in virtute praecedentium elicitus est quodammodo, in quantum per praecedentes voluntas disposita et habilitata est ad illum eliciendum, ut hic ait in corpore articuli.

Quod primum horum voluerit D. Thomas suadet quod dicat primum [sic] Et 1-2, loco citato, sit perinde actus remissiores mereri augmentum caritatis conferendum quando voluntas elicerit actum intensiorem habitu ac meretur augmentum gloriae. Quidquid autem D. Thomas senserit 1.<sup>o</sup> dist. 17 in patria etiam datur augmentum gloriae propter actum intensum et dantur peculiariora alia propter singulos actus remissos. Et augmenta sunt secundum totam latitudinem actuum, ut statim videbimus cum communi Doctorum sententia. Thomistaeque interpretantur id sensisse D. Thomam hic et 1-2 misasseque sententiam quae fuerat sequutus in 1.<sup>o</sup>.

Quod vero D. Thomas senserit secundum eorum quae proposuimus et non primum, suadet responsio hic ad secundum ubi eodem modo censet rem se habere in augmento habituum naturalium per actus intensiores et remissiores; constat autem actum intensiorem neque augere habitum naturalem secundum totam latitudinem suam, sed solum secundum latitudinem excessus, neque ita agere in virtute praecedentium ut producantur peculiariora augmenta correspondentia habitibus praecedentibus remissioribus. Suadet id praeterea doctrina illa in corpore articuli, qua docet actus remissos caritatis disponere ad augmentum in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior ad iterum agendum secundum caritatem; et habilitate crescente homo pronus fit in actum ferventioris dilectionis quousque conetur ad caritatis profectum, et tunc caritatem augeri in actu. Ubi innuere videtur non aliter actus remissos disponere ad augmentum et causare augmen-

tum quam in quantum disponant voluntatem ut producat actum intensiorem quo causatur tale augmentum. Quid ergo hac in parte senserit D. Thomas aliorum iudicio relinquo.

Victoria, in Relectione De Augmento caritatis a n. 4, supponit gratiam et caritatem esse qualitates in anima re ipsa distinctas, ut affirmat D. Thomas. Et tunc duo ait: alterum est, quolibet actu caritatis quantumcumque remisso intendi gratiam secundum totam latitudinem actus. Alterum vero habitum caritatis intendi solum per actus intensiores habitu, neque intendi secundum totam latitudinem actus, sed solum secundum latitudinem excessus. Primum probat, quia gloria respondet gratiae, gratiaque est qualitas qua grati sumus Deo in ordine ad vitam aeternam, quaque in hac vita ab eo in aeternam acceptamur; sed cuicumque actui meritorio quantumcumque remisso respondet in alia vita augmentum gloriae secundum totam latitudinem meriti, ita quod si actus sit meritorius ut tria et ante debebatur gloria ut 40 debetur iam et conferetur in alia vita gloria ut 43; ergo quocumque actu meritorio quantumcumque remisso augetur gratia secundum totam latitudinem actus.

Secundum vero argumenta initio proposita probat, quia si per quemlibet actum meritorium augetur caritas secundum [fol. 395r] totam latitudinem actus, sequeretur quod si quis operaretur toto conatu accresceret habitus caritatis semper in duplo quod est incredibile: brevi enim fieret incredibilis multitudinis, ut patet multiplicanti grana tritici in dupla proportione, incipiendo ab una, brevi enim tanta copia tritici consurget, ut plures potentissimi non possint eam persolvere. Sequela probatur, quia si quis habeat habitum ut quatuor et operetur toto conatu, ut minimum producat actum intensum ut quatuor; et ita si habitus accrescit secundum totam latitudinem actus, habitus efficitur intensus ut octo, efficiturque habitus intensus ut 16, et sicut habitum intensum ut 16. Si producat actum toto conatu, ut minimum producat actum intensum ut 16, efficiturque habitus intensus ut 32. Et ita consequenter semper fiet maior in dupla proportione. Neque negari potest, ait Victoria, potentiam operantem toto conatu semper producere actum saltem aequo intensum cum habitu, tum quia habitus ex eo videtur dici intensus ut 8 quia potest producere actum intensum ut 8; et intensus ut 16 quia potest producere actum intensum ut 16, tum etiam quia omne agens agere potest conformiter ad formam per quam agit, ut calidum ut quatuor potest producere calorem ut



quattuor; et calidum ut octo, calorem ut octo; ergo potentia per habitum ut octo potest producere actum ut octo, et per habitum ut 16, actum ut 16; et ita consequenter.

Secundo argumentatur, quod si per quemcumque actum caritatis intenderetur habitus secundum totam suam latitudinem actus, sequeretur quod quoties aliquis iustus operaretur toto conatu, intenderetur habitus plus aut saltem aequo ac per omnes actus praecedentes simul [fol. 395v] sumptos sive torrentes esse sive remissi. Et sequeretur quod quoties in fine vitae Domina Nostra aut Ioannes Baptista vel Adam aut Matusalem elicibat actum toto conatu, plus per illum aut certe tantum intenderetur habitus quantum per omnes praecedentes simul sumptos: nam cum minimum duplicaretur habitus comparatus per omnes actus praecedentes simul sumptos, iuxta ea quae in argumento praecedenti dicta sunt. Et cum actus non possit meritorie intendere habitum quantum omnes praecedentes simul sumpti, sequeretur Dominam Nostram aut aliquem ex illis iustis operantem post longissimam et sanctissimam vitam toto conatu aequo mereri per unum actum ac per omnes praecedentes simul sumptos. Quod est incredibile.

Ex hac sua sententia colligit Victoria in adulto qui post comparatam primam gratiam elicit actum meritorium semper gratiam excedere caritatem; nam gratia semper augetur secundum totam latitudinem actus meritorii; caritas vero vel non augetur, si actus sit remissior habitu, vel non augetur secundum totam latitudinem actus, sed solum secundum latitudinis excessus.

Secus, In 4, dist. 21, q. 1, ante responsionem ad argumenta, in ea videtur esse sententia non per quemcumque actum caritatis aut meritorie intendi statim habitum caritatis et gratiae (quem putat esse unum et eundem), sed solum per intensiorem; attamen in acceptatione divina per quemcumque actum fieri hominem magis gratum et deputari ad maiorem vitam aeternam, et in fine vitae conferri aequalem gratiam et caritatem habitualement gloriae quam pro omnibus actibus meritoriis in tota vita promeruit. Itaque videtur velle singulis actibus meritoriis, sive intenzi sint sive remissi mereri hominem augmentum gloriae secundum totam latitudinem actus et statim acceptari a Deo per actum suae voluntatis ad tale augmentum gloriae suo tempore conferendum. Item videtur velle singulis actibus mereri [fol. 396r] augmentum gratiae et caritatis habi-

tualis secundum totam latitudinem actus non tamen statim conferendum, sed vel statim vel in fine vitae et introitu gloriae, quando caritas et gratia habitualis aequabitur gloriae. Praeterea videtur velle gratiam et caritatem habituales neque per quemcumque actum statim augeri neque augeri secundum totam latitudinem actus, sed solum augeri per actum intensiorem habitu et secundum latitudinem excessus ad modum habituum naturalium.

— Sotus, In 4, dist. 15, q. 2, a. 2; Ledesma 1.<sup>a</sup> Quarti, q. 28, a. 2, et quidam alii, licet credant cum D. Thoma gratiam et caritatem realiter distingui, Scoti tamen sententiam sequuntur, videlicet per actus remissiores neque intendi caritatem habituales neque gratiam quatenus qualitas quaedam est, sed solum in genere gratiae (quibus verbis non aliud videntur intelligere quam augeri secundum acceptationem divinam ad maiorem gloriam); ac vero in fine vitae et introitu gloriae per modum praemii augeri caritatem habituales et gratiae qualitatem ita ut aequentur et toti latitudini meritorum praecedentium et latitudini gloriae conferendae. In eadem sententia est Vega, lib. 7 Super Concilium Tridentinum, can. 20. Tametsi cum Scoto affirmet caritatem et gratiam qualitatem ipsa non distingui

Dubium est hoc loco inter eos qui affirmant caritatem habituales non intendi per actus remissiores habitu, sed solum per actus intensiores, ut cum intendatur solum per actus caritatis, ea ex parte qua actus caritatis sunt, an vero etiam per actus meritorios aliarum virtutum. Et rursus utrum latitudo actus supra habitum sit spectanda solum quoad intensiorem actus virtutis, an vero quoad meritum; fieri namque potest ut actus valde remissus caritatis aut alterius virtutis sit longe maioris meriti propter difficultatem aut aliunde quam actus valde intensus, ut actus caritatis quo quis patitur martyrium esto [fo. 396v] cum taedio et valde remissus elicitus sit, praestantior longeque maioris meriti est propter difficultatem quam actus intensissimus et ferventissimus elicitus in dilectione contemplationis.

— Victoria, in Relectione citata, a n. 13. disputat hanc difficultatem et tandem inclinatur et amplectitur amplectendam esse latitudinem meriti potius quam intensiorem. Et ob id sententiam eius videtur esse habitum caritatis intendi etiam per actus aliarum virtutum ea ex parte qua meritorii sunt. Suadet vero hanc suam sententiam, quia habitus caritatis intenditur meritorie per nostros actus; ergo

in eis ut ipsis intendatur caritas potius attendenda est latitudo meriti quam quaevis alia latitudo.

Secundo, quia consonum est ut Deus plus suorum donorum conferat melioribus; sed latitudo meriti efficit aliquem meliorem; ergo potius in actibus attendenda est latitudo meriti, ut ipsis meritorie intendatur caritas quam aliquid aliud. Addit Victoria quod quotiescumque accrescit latitudo meriti supra intensionem habitus sive talis latitudo cernatur in pluribus actibus successive productis quorum quilibet minus latitudinis habeat quam habitus, omnes tamen simul sumpti habeant plus, sive cernatur in uno actu qui secundum se minus habeat latitudinis, attamen propter continuationem tantum accrescat meritum ut superet intensionem habitus, augetur caritas. In qua parum profecto distat ab opinione Richardi supra citati.

Alii vero dicunt habitum caritatis solum intendi per actum caritatis ea ex parte qua actus caritatis est, non vero per actus aliarum virtutum quantumcumque sint meritorii; in hisque solum esse attendendum latitudinem intensionis actus ad hoc ut possint intendere habitum, non vero latitudinem meriti. Moventur autem quia commode, inquit, augetur a Deo caritas meritorie propter actus, quo augetur actibus [fol. 397r] ipsis, si eis attingeretur effective; ut si caritas actibus produceretur et attingeretur effective, solum augetur per actus caritatis ea ex parte qua caritatis sunt et per actus intensiores sive plus sive minus esset meritorii, quemadmodum de facto habitus caritatis naturalis qui actibus attingitur effective solum augetur huiuscemodi actibus; ergo habitus caritatis supernaturalis solum intenditur per actus caritatis ea ex parte qua caritatis et qua intensiores habitu sunt, non vero qua sunt aliarum virtutum aut qua plus aut minus meritorii.

Nominales, ut Gabriel 1. dist. 17, q. 4, n. 3 dub. 2; et Maior eadem distinctione, q. 14, affirmant quolibet actu meritorio cuiuscumque virtutis sit, augeti caritatem et gratiam secundum totam latitudinem meriti, undecumque meritum consurgat sive ex intensione actus sive ex difficultate sive ex continuatione aut nobilitate obiecti vel aliunde.

His opinionibus recitatis, ut de hac re dicam quod sentio sit prima conclusio: Quolibet actu meritorio sive intensus sit sive remissus et sive elicitus sive imperatus a caritate aut quacumque alio

ratione meritorius, augetur gloria in alia vita secundum totam latitudinem meriti, undecumque meritum consurgat; licet oppositum huius conclusionis, quod scilicet per actus remissos non augeatur gloria in patria sensisse videatur D. Thomas 1.<sup>o</sup>, dist. 17, q. 2, a. 3 ad 2 et 5; et cum eo Aegidius, eadem distinctione, in secundo principio, q. 3; et Dionysius Carthusianus, q. 7. Nihilominus hic, ad 1, et 1-2, loco citato, affirmant Thomistae mutasse sententiam. Estque conclusio nostra communis et adeo vera ut de ea nulla debeat esse dubitatio, ut Victoria ait Relectione citata, n. 11. Imo credo minus tutum esse in fide eam negare, ne aliquid amplius addam. Propter eam enim dixisse videtur Christus, Io 4, [14]: Aqua quam ego dabo ei, gratiae scilicet, fiet in eo fons aquae vivae sa[fol. 397v]lientis in vitam aeternam. Quia enim omnia opera bonae emanantia ab existente in gratia, meritoria sunt augmenti gloriae, pro quantitate et latitudine meriti, dixit Christus aquam gratiae in viro iusto fieri fontem aquae et meritorum salientium in vitam aeternam. Et confirmatur, quia pro latitudine meriti augeatur praemium seu gloria a Deo aequissimo iudice.

Deinde, probatur conclusio ex illo Mt 10, [42], et Mc 9, [40]: Quicumque potum dederit uni ex minimis istis, calicem aquae frigidae, non perdet mercedem suam. Ubi operibus minimis dicit paratam esse mercedem et praemium in alia vita. Loquitur autem de existentibus in gratia et caritate. Aliis namque pro operibus quantumcumque ex suo genere bonis et magnis merces non debetur, ut patet ex Paulo I Cor 3. Praeterea probatur ex illo Rom 2, [6]: Reddet unicuique secundum opera eius. Et [Rom. 2. 5]: Thesaurizas tibi iram. Quia scilicet quo plura mala opera congeminas, acrius punieris; et par ratio est de operibus bonis in ordine ad praemium. Item 2 Cor 5, [10]: Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi ut referat unus quisque prout gessit sive bonum sive malum. Et cap. 9, [6]: Qui parce seminat, parce et metet. Et Eccli 18, [22]: Non verearis usque ad mortem iustificari; est enim merces operum tuo; quod dicit; quo plura bona opera et merita congeminas eo plus praemii consequeris. Quo ergo plus multiplicantur merita nostra eo pro quantitate et latitudine meritorum accrescet gloria ac praemium in alia vita. Deinde ita argumentor: quo plus multiplicantur demerita, quantumcumque levissima sint, eo acrius pro quantitate demeritorum punitur quis a Deo, iuxta illud Christi, Mt 12, [36]: Ubi postquam gravissima peccata reprehendit, addidit: Dico autem vobis, quod



omne verbum otiosum quod loquuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die iudicii, ut scilicet pro eo puniantur; ergo Deus qui promptior est ad praemiandum quam ad puniendum, pro quocumque opere [fol. 398r] meritorio etiam levissimo augetur praemium et gloria pro quantitate meriti. Praeterea, de rebus supernaturalibus per similitudinem ad naturalia atque ad res humanas iudicandum est, ubi aliud non constat; at in humanis si laborantibus aut ministrantibus alicui merces et praemia pro laboribus et ministeriis propositum sit, usus, recta ratio et iustitia postulat ut pro quantitate totius latitudinis meritorum laboris aut ministeriorum adiudicetur merces et praemium, ita ut non solum magis meritis, sed etiam parvis postea factis pro quantitate eorum respondeat praemium. Cum ergo non aliud constet ex scripturis sacris circa praemium meritis nostris a Deo propositum, quin potius constet hoc ipsum, censendum erit Deum secundum totam latitudinem cuiuscumque meriti augere gloriam et praemium in alia vita. Accedit definitio Ecclesiae in Concilio Tridentino, sessione 6, canone 32, ubi absolute definitur bonis operibus, quae a iustis per gratiam Dei fiunt, eos mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et gloriae augmentum.

Secunda conclusio. Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiae et caritatis secundum totam latitudinem meriti sive statim conferatur sive non, scilicet in fine vitae et in introitu in aeternam. Haec est Scoti; et expressius Soti, locis citatis, aliorumque qui cum ipsis conveniunt in hac materia. Et probatur primo, quia, ut auctor est D. Thomas, 1-2, q. 114, a. 8, non solum gloria est praemium ultimum nostrorum operum, sed etiam gratia et caritas sunt praemium eorundem operum tanquam medium; ergo sicut quolibet opere meretur augmentum gloriae secundum totam latitudinem meriti, suo tamen tempore reddendum, ita quolibet opere meretur augmentum gratiae et caritatis secundum totam latitudinem meriti vel statim vel tempore integri praemii persolvendi reddendum. Et plane ubicumque D. Thomas de hac re loquitur eodem modo loquitur de merito augmenti gloriae nostris [fol. 398v] operibus et de merito augmenti gratiae et caritatis.

Secundo. Deus elegit gratiam et caritatem tanquam dispositionem in nobis ad vitam aeternam. Imo ut illis nos (Ms: non) acceptaret et efficeret sibi gratos ad vitam aeternam, nostris praeterea

operibus meremur augmentum gratiae et caritatis sicut et vitae aeternae, ut in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 1 et canonibus 24 et 32 definitum est; ergo iuxta quantitatem gloriae conferet nobis Deus caritatem et gratiam, saltem in introitu in vitam aeternam, esto dum sumus in via propter nostram tepiditatem minus nobis conferat

Tertio, Quanta erit gloria tanta erit dilectio caritatis in patria, cum visio, dilectio et fruitio aequales in patria sint proportionem quadam. Est autem consonum ut habitum caritatis adaequet Deus dilectioni actuali; ergo sicut Deus conferat nobis gloriam secundum totam latitudinem nostrorum meritorum, ita conferat habitum caritatis.

Tertia conclusio: Non credo esse veram opinionem Victoriae [n. 489] quae affirmat gratiam [sic] qualitatem statim augeri secundum totam latitudinem meriti, non vero caritatem; tum quia probabilissimum existimo gratiam a caritate non distingui, ut in materia de gratia est videndum, tum etiam quia D. Thomas idem prorsus censet de augmento caritatis et gratiae, ut patet 1-2, q. 114, a. 8, caritatemque putat oriri a gratia tanquam passionem ab essentia, et ob id semper esse aequales in anima.

Quarta conclusio. Non est improbabilis opinio Scoti, Soti et aliorum, qui cum ipsis conveniunt, 1.<sup>o</sup> quia communis est opinio antiquorum caritatem non augeri quolibet actu, tum propter experientiam tum etiam propter caetera argumenta proposita. Inter opiniones autem quae id defendunt illa est quae videtur probabilior. [fol. 399r] 2.<sup>o</sup> quia nos esse gratos Deo et acceptos ad vitam aeternam, potissimum est effectus formalis actus voluntatis divinae quo complacet in nobis acceptatque nos ad tantam vel tantam vitam aeternam, non vero alicuius qualitatis quam ponat in anima nostra; qualitas namque illa nobilissima quam nobis infundit et quae gratia dicitur, habet propter sui nobilitatem efficere nos obiectum dignum et aptum in quo Deus complacet et quod acceptet in vitam aeternam. Et ob id sicut pulchritudo mulieris hispano sermone gratia dicitur, non quod mulierem efficiat formaliter, sed obiective gratam eam intuentibus, ita qualitas illa gratia dicitur, quia efficit nos obiective gratos oculis maiestatis divinae, dignosque obiective in quos Deus complacet, ut latius explicandum est in materia de

gratia. Unde communis opinio Doctorum est In 1. dist. 17. de potentia Dei absoluta posse nos esse gratos et acceptos in vitam aeternam absque aliqua qualitate infusa per solum actum voluntatis divinae. Quia ergo nihil est in nobis ante primam iustificationem unde obiective simus grati Deo dignique in quos complacet in ordine ad vitam aeternam, post primam vero iustificationem opera ipsa meritoria emanantia ab existente in gratia filioque adoptivo Dei, digna sunt in se propter quae Deus in nos complacet, acceptetque nos ad eos gradus vitae aeternae quibus sunt digni, fit ut licet Deus de lege ordinaria in prima iustificatione neminem acceptet in vitam aeternam nisi infundendo illi gratiam habitualem et caritatem quibus ea efficiatur dignus, nihilominus post primam iustificationem posset nos de lege ordinaria acceptare ad novos gradus gloriae propter opera meritoria absque infusione tunc alicuius gratiae habitualis aut caritatis de novo propter legem aliam quam habeat qua non velit convenire statim huiusmodi praemia (quibus etiam adiuvemur in hac vita), nisi his qui ferventes et diligentes fuerint in operando iuxta gratiam et caritatem iam acceptam. [fol. 399v].

Iuxta hanc sententiam dicerem habitum caritatis et gratiam intendi non solum per actus elicitos a caritate, sed etiam per actus meritorios aliarum virtutum spectata non tantum latitudine intentionis quam meriti. Cum enim meritorie intendatur habitum et non effective, latitudo meriti potissimum attendenda est. Et certe durum videtur admittere propter actum martyrii, amissionis bonorum propter Deum actum quidem remissionem caritatis propter difficultatem, sed summe meritorium et in quo maxime elucet caritas, non intendi caritatem et gratiam, intendi vero actu caritatis intenso, sed longe inferioris meriti et in quo minus elucet caritas. Adderem praeterea attendendam esse latitudinem meriti quae est simul in actu quasi intensive, non vero latitudinem meriti quae est successive et extensive. Unde quantumcumque multiplicarentur actus remissiores habitu et quantumcumque continuaretur actus remissior habitu, accresceretque extensiva latitudo meriti, non dicerem intendi habitum; in hoc enim dicerem habitum eo modo meritorie intendi actibus quo ipsis intenderetur si ab eis attingeretur effective, quod sicut in naturalibus actus remissior quantumcumque multiplicetur aut continuetur, accrescatque extensive non potest intendere habitum ita quantumcumque accrescat meritum actus extensive, si intensive non superet latitudinem habitus non potest illum intendere.



Sit nihilominus quinta conclusio: Probabilior videtur opinio Nominalium (quae etiam non displicet Victoriae in fine primae partis Pelecciónis De augmento caritatis) scilicet quod quovis actu meritorio cuiuscunque sit virtutis, et sive intensus sit sive remissus augetur statim caritas et gratia habitualis secundum totam latitudinem meriti. Moveor autem primo, quia revera huiusmodi actus totum illud augmentum caritatis et gratiae merentur, sive [fol. 400r] statim sive in introitu gloriae conferendum, ut etiam Scotus, Sotus, aliique qui cum ipsis conveniunt, admittunt; cum ergo caritas et gratia non sint praemia de se quae reserventur in aliam vitam, sed quae in ista conferantur, quibus Deus auget iustitiam nostram, qua formaliter iusti sumus nosque acceptat in vitam aeternam, utique dicendum erit quovis actu meritorio quantumvis remisso augeri statim caritatem et gratiam secundum totam latitudinem meriti, maxime cum his qui remisse meritorie operatur nihil demereatur propter quod ei tale augmentum defferatur, quandoquidem in eo quod remisse operetur, nullam culpam committit, sed solum non meretur quantum posset. Et praeterea cum non constet ex Scripturis differre usque ad aliam vitam, rationesque quibus adversarii moventur ut dicant non statim conferri, facile, ut videbimus, solvantur.

2.<sup>o</sup>, quia nulla est ratio quare ei qui ferventissime et intensissime operatur, conferatur statim solum intensio secundum latitudinem excessus supra habitum et non secundum totam latitudinem meriti. Ut enim adversarii admittunt, ille meretur intensiorem secundum totam latitudinem meriti, nullamque negligentiam (non solum prout negligentia culpam dicit, sed etiam prout dicitur carentiam diligentiae non debitae), sed strenuissime se gerit dignusque est cui omnis favor impendatur. Quare ergo non conferetur ei statim totum quod meretur, sed pars, aut quare potius conferetur illa pars quam alia? Et certe nulla est ratio. Illa namque quae consuevit reddi, quod quia actus auget meritorie eo modo quo actus naturales augent suos habitus; actus autem naturales solum augent secundum latitudinem excessus; ideo ei non conferatur plus, certe nullius est momenti. In actu namque naturali non est vis ad augendum plus, et ideo non plus auget; in actu vero meritorio vis est ad augendum meritorie secundum totam latitudinem actus, ut adversarii admittunt; velle autem illa aequare in quibus [fol. 400v] in eo in quo quis vult ea aequare, est dispar ratio, certe irrationabile est [sic].

3.<sup>o</sup> De supernaturalibus iudicare debemus iuxta ea quae in simi-



libus certissimus in naturalibus et humanis quando oppositum allunde non constat: ad in humanis si aliquid consuevit statim augeri propter merita in praemiumque meritorum, pro quocumque merito augeatur statim praemium secundum totam latitudinem meriti, ut si denarius statutus est pro labore duodecim horarum singulis diebus quotidie denarius persolvitur, et si contingat aliquem per sex horas tantum laborare persolvitur dimidium denarii, et si per quattuor horas, tertia pars, et ita consequenter iuxta proportionem meriti. Cum ergo augmentum caritatis nostris meritis assimiletur in naturalibus et humanis augmento mercedis operarum pro laboribus et meritis, non vero augmento habituum naturalium nostris actibus, eo quod sit dispar ratio quae iam explicata est, fit ut et pro quocumque merito et secundum totam latitudinem meriti augeatur statim caritas et gratia.

4.<sup>o</sup> Quando aliquid tribuitur et augetur in praemium, acquiescat postulat ut digniori et meliori plus statim augeatur; ut si habens caritatem ut viginti eliciat duos actus unum post alterum, quorum quilibet sit intensus et meritorius ut decem et novem dignior et melior efficitur quam si eliceret unum tantum intensum et meritorium ut 21, ut patet, quia in patria plus praemii essentialis et caritatis ac gratiae tanquam dignior et melior censetur; ergo aequum est, ut a Deo plus ei caritatis et gratiae statim conferatur quam si eliceret unum actum intensum ut 21. Iuxta adversarios autem contra esse futurum, ut nihil ei gratiae et caritatis statim esset addendum; addendum vero ei esset si eliceret unum tantum actum intensum ut 21.

5.<sup>o</sup> Iuxta adversariorum sententiam multo deterioris conditionis essent hac in parte viri perfectissimi Deoque valde cari quam viri imperfecti. Imperfectus enim habens caritatem ut tria, actu intenso ut quattuor vel meritorio ut [fol. 401r] quattuor consequetur augmentum; vir vero sanctissimus qui habet caritatem ut 50 neque actu intenso ut 40 neque meritorio ut 40 aliquid augmenti consequetur, esto eo actu plus placeat Deo et esto illum frequentet per totam vitam. Imo cum modicum intensiois proveniat ex habitu, sed intensio potissimum proveniat ex conatu, sequitur eum qui bis aut ter operatus esset toto conatu vel exercuisset actum valde meritorium, postea quantumcumque ferventissime operaretur per totam vitam, parum aut nihil augmenti caritatis consequeretur, quando quidem in actibus sequentibus parum aut nihil augmenti esse possit

supra habitum iam acquisitum. In Clementina autem Ad nostrum, De hereticis damnatur error asserentium hominem ad talem gradum perfectionis posse pervenire in hac vita quod amplius in gratia non possit proficere. Accedit in confirmatione huius opinionis illud Io. 4. [14]: Aqua quam ego dabo ei (gratia scilicet) fiet in eo fons aque salientis in vitam aeternam. Ubi innuitur continue quovis actu meritorio augeri aquam gratiae. Tum etiam quod in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 10 et canonibus 24 et 32 absolute definitur bonis operibus augeri in iustificationis iustitiam (quae ipsis inest et caritate completur) atque gratiam.

Adversus haec dicta obicit aliquis: Si quolibet actu meritorio augetur gratia et caritas secundum totam latitudinem actus, sequeretur quolibet actu meritorio continuato per tempus nos comparare infinitam gratiam et caritatem, quod est impossibile; daretur enim infinitum actu. Sequela probatur, quia actus ille in quolibet instanti est meritorius quandoquidem si duraret tantum per instans meritorius esset alicuius certae gratiae. Est ergo in quolibet instanti intermedio meritorius alicuius gratiae divisibilis, nam gratia indivisibilis non datur. Cum ergo in tempore illo in quo continuatur, sint infinita instantia intermedia, fit ut sit meritorius infinitae gratiae. Ad hoc argumentum (fol. 401v) neganda est sequela. Et ad probationem dicendum est actum illum in primo quidem instanti esse meritorium certae gratiae, quia tunc de novo producit et exhibet; at vero in continuatione esse minus meritorium quam in prima productione, in totoque tempore sequenti esse meritorium certae gratiae finitae pro quantitate temporis et intensionis actus. Quod si sit uniformis, gratia illa dividetur per partes proportionales ad divisionem temporis, ita quod in dimidio temporis continuationis merebitur quis eo actu dimidium augmenti illius gratiae, et in dimidio dimidii temporis, dimidium dimidii gratiae, et ita consequenter. In instantibus vero intermediis temporis, non meretur quis eo actu nisi tanquam in termino intrinseco temporis in quo meretur partem gratiae. Quare non est necesse quod in instantibus intermediis respondeat certa gratia, sicut respondet primo instanti, sed quod in singulis compleatur pars gratiae qua usque ad illud instans meretur quis. Quare ad probationem in forma dicendum est quod si sit sermo de instantibus intermediis est quidem meritorius tanquam in termino par-

tialis temporis, in quo quis meretur augmentum gratiae, ad quod non requiritur quod in eo instanti mereantur aliquam gratiam, sed quod in eo compleantur ut meritum ita et augmentum certae gratiae; nec est eadem ratio de primo instanti et de intermediis, ut explicatum est.

Superest respondeamus ad argumenta proposita. Ad primum ergo, admissa maiori (si sit sermo de naturalibus quibus assimilantur supernaturalia et de quibus est par ratio) et minori, neganda est consequentia. Ut enim ostensum est augmentum caritatis meritoriae nostris actibus non assimilatur augmento habituum naturalium nostris actibus, sed augmento mercedis pro laboribus et meritis.

Ad secundum, admissa etiam maiori et minori, neganda est consequentia, quia caritas supernaturalis non augetur ad modum habituum naturalium, sed ad modum mercedis pro [fol 402r] laboribus et meritis, ut dictum est. Prima autem Secundae, loco citato, dicebamus ob id quando diligimus caritate supernaturali intendi habitum caritatis naturalis, quia cum habitu supernaturali coniuncta est ratio formalis actus caritatis naturalis, ratione cuius producat habitus naturalis. Modo vero placet dicamus quod quia in actu caritatis supernaturalis eminenter continetur actus caritatis naturalis eo quod ad illius productionem concurrunt causae productivae actus naturalis, quae ex concursu habitus supernaturali elevantur ad producendum actum excellentiorem, in quo ille virtute continetur, fit ut cum actus ille producere non possit habitum supernaturalem sibi proprium, quem constat a Deo produci et intendi, producat habitum naturalem quem virtute continet, quemadmodum lumen solis producit colorem, quem continet virtute.

Ad tertium, neganda est minor. Qui enim tenuisse meritorie operatur bene utitur habitu, licet possit melius uti; unde pro quantitate boni usus et meriti, dignus est augmenti.

Ad quartum, admissa quod habeat intensum multis partialibus augmentis (quomvis, ut Victoria recte adnotavit plus cacteris paribus meritorius sit unus actus intensus et fervidus, quam plures tepidi simul sumpti), negandum est quod experiatur per [sic] promptitudinem et facilitatem ad Deum diligendum. Et ratio est quia, in primis, habitus caritatis infusus solum residet in voluntate, nec ei repugnant in eadem potentia habitus vitiorum contradicentes naturales, ut in superioribus dictum est; in tepidis autem et negligenti-

tibus ex parte voluntatis habitus vitiorum permisci non solent cum caritate, ex parte sensualitatis est magna indispositio et parva promptitudo ad amorem Dei. Cum tamen necesse sit sensualitatem movere cum voluntate excitatque soleat in ea fervor et amor sensitivus, qui non parvam causat dulcedinem et consolationem sensitivam, quae multum iuvat [fol. 402v] prompte feratur in Deum per amorem. Quia ergo in tepidis habitus vitiorum permisti esse solent cum caritate, quibus nimium inclinatur voluntas ad terrena, et ex parte sensualitatis non solum sunt pravi habitus quibus inclinatur ad terrena, sed etiam modica inclinatio et assuefactio ad sequendam voluntatem per affectum in Deum, fit ut voluntas tot quasi ponderibus ad ima inclinata et ad superiora impedita non sentiat in se inclinationem et habilitatem habitus caritatis, quantumcumque sit intensus. Est deinde alia ratio quae multum adiuvat praecedentem: quod habitus praesupponit reliqua quae concurrunt cum potentia ad eliciendum actum; illis autem deficientibus neque potentia producit neque sentit in se inclinationem habitus quantumcumque sit intensus. Orta namque perturbatione in capite, qua obnubilatur lumen rationis quantumcumque intensum quis habeat habitum scientiae non prompte elicit actum, quin potius ineptitudinem sentit ad illum eliciendum; actus autem caritatis maxime pendet ab illustrationibus divinis quibus Deus illustrat intellectum in ordine ad spiritualia et divina. Quia ergo pro tepidis auferuntur eiusmodi illustrationes et auxilia particularia, fit ut quantumcumque intensum habeat habitum caritatis neque fervorem neque promptitudinem ad diligendum Deum in seipsis experiantur. Atque haec etiam est ratio quare avertente [Ms: avertendo] Deo faciem suam a viciis sanctissimis et ferventissimis, deneganteque huiusmodi auxilia et relincente illos in suis naturalibus, statim conturbentur, ut regnum Propheta de se ipso dicebat, nec sentiant promptitudinem illam, quin potius ineptitudinem quam in seipsis habent ad diligendum Deum.

Quod si quis nobis obieciat illud Apocalypsis [3, 15a]: Utinam frigidus aut calidus esses, sed quia tepidus es, incipiam te emovere ex ore meo, ubi non solum innuitur tepide et remisse operantes non mereri, sed etiam demereri. Puto nomine tepidorum illi intelligi eos qui fidem sine caritate habent [fol. 403r], quasi fides sine calore caritatis tepiditas dicatur; gravius enim peccant qui cum fide pecca-



ta mortalia committunt quam si ea peccata sine cognitione fidei committerent, et ob id detestabiliores sunt apud Deum.

Ad primum eorum quibus Victoria confirmat secundam partem suae sententiae, neganda est sequela. Et ad probationem negandum est necesse esse habitum posse semper producere cum potentia actum aequè intensum cum habitu. Ut enim 1-2, q. 51, a. 3, ostensum est, habitus concurret ad actum tanquam multo minus principalis et coadiuvans solum potentiam ad melius producendum actum; plusque intensio actus provenit ex parte conatus potentiae quam habitus. Si enim conatus potentiae sit ut 7 et intensio habitus ut 8 septem gradibus intensio in actu provenientibus ex conatu potentiae et uno duntaxat ex concursu habitus intensi ut 8. Vide quae ibi dicta sunt. Quere quando habitus non producit nostris actibus, sed ab extrinseco advenit et intenditur maxima quadam intensione non est necesse habitum cum potentia posse producere actum aequè intensum secum. Ad primam autem probationem Victoriae in oppositum, negandum est ex eo habitum dici intensum ut 8, quia potest producere actum intensum ut 8, sed quia in se et comparatus alteri habet 8 gradus latitudinis quoad intensioem. Ad secundam, dicendum est illud esse verum quando talis potentia non est coadiuvans duntaxat habens minorem efficaciam ad intensioem effectus quam reliquum agens, ut in proposito est habitus. Et certe si argumentum vim aliquam haberet illo eodem probaretur habitus naturales posse intendi in infinitum, cuius oppositum satis aperte ostensum fuit 1-2, loco citato. Cum enim potentia sola sine habitu possit producere certam intensioem actus, ut patet de primo actu quem producit potentia ante generationem habitus, utique si in habitu esset vis ad producendum actum aequè intensum [fol. 403v] secum concurrente potentia cum habitu semper producerent actum intensiorem habitu; et cum actus intensior possit intendere habitum secundum latitudinem excessus, accresceret habitus in infinitum.

Ad secundum [argumentum] Victoriae, neganda est sequela. Et ad probationem, iam ostensum est non esse necessarium habitum comparatum per plures actus meritorios producere actum aequè intensum secum, quod argumentum supponit.

**Articulus septimus. Ultra caritas augetur in infinitum?**

Sit prima conclusio in hac materia: Licet caritas non possit esse actu infinita, de potentia tamen Dei absoluta augetur in infinitum intensive, ita quod supra quaecumque latitudinem intensio- nis finitam cogitabilem possit augetur a Deo. Haec est contra Caieta- num, hoc loco et 3 p., q. 7, aa. 9, 10 et 12; Durandum [In] 1, dist. 17, q. 9; et quosdam alios affirmantes caritatem et gratiam secun- dum se et naturam suam vindicare sibi certum terminum intensio- nis, ita ut neque divina potentia possit esse maior, et secundum totam illam latitudinem fuisse in Christo.

Prior pars conclusionis patet ex dictis 3.<sup>o</sup> Physicorum in materia de infinito, unde plura alia intelligentur quae consulto hic silentio praetermittit. Posterior vero (quidquid dicat Caietanus) est D. Tho- mae hic et 3 p., q. 7, a. 11, et aliis citatis, et De veritate, q. 29, a. 3. Et communis est Doctorum in 1, dist. 17 et in 3, dist. 13. Et probatur, quia data quacumque caritate aut gratia quam dicas esse summam quam Deus potest producere, adhuc Deus potest producere alium gradum et unire praecedentibus in eodem subiecto indivisibili, cum nullo ex capite sit aliqua implicatio; ergo potest illum intendere, cum intensio fiat additione gradus ad gradum in eadem parte sub- iecti. Argumentum propositum non solum probat de caritate sed etiam de quacumque alia forma intensibili et remissibili. Licet enim formae omnes naturales in[fo]. 404 intensibiles et remissibiles, natu- raliter habeant certum terminum intensio- nis iuxta capacitatem naturalem subiectorum et virtutem naturalem potentiarum activa- rum a quibus naturaliter sunt producibiles per comparisonem ta- men ad divinam potentiam nulla habet certum terminum, etiam colores medii; sive enim dicas colores medios esse entia per acci- dens composita ex albedine et nigredine permixtis ibique formaliter existentibus, sive esse entia per se (quod longe probabilius est) in illisque non formaliter sed virtute existere albedinem et nigre- dinem, intendi possunt in infinitum in eadem distantia ab albedine et nigredine, multiplicatione albedinis et nigredinis divina virtute aut multiplicatione graduum similium acqueque distantium ab ex- tremis. De facto autem quia colores medii resultant ex varia mistio- ne quattuor primarum qualitatum, latitudo vero mistionis qualita-

tum (quae modo vergit ad productionem albedinis et modo ad productionem nigredinis) est finita, fit ut colores medii naturaliter habeant certam latitudinem inter albedinem et nigredinem per maiorem accessum et recessum ab albedine et nigredine. Superfluum duco addere plures probationes conclusionis propositae. Utrum autem in anima nostra concedenda sit capacitas finita ad gratiam et caritatem, quae in aliquo sensu sit naturalis, et quae tota expleta sit in Christo, ut saepe innuere videtur D. Thomas, discutiendum est 3 p., articulis citatis. Quidquid autem de illa sit, affirmandum est in anima nostra esse capacitatem infinitam ad gratiam et caritatem suscipiendam per comparisonem ad potentiam Dei absolutam, id est, esse potentiam obedientialem atque non repugnantiam ad non tantam gratiam et caritatem per potentiam Dei absolutam suscipiendam quin maiorem possit suscipere; quam proinde potentiam obedientialem et capacitatem implicat esse expletam et reductam omnino ad actum, neque unquam D. Thomas hoc negavit, ut loco citato est ostendendum.

Sit secunda conclusio: Viator semper potest crescere in caritate et gratia non solum per partes minores, sed etiam per partes aequales, imo et per maiores; datur tamen gratia finita ad quam nullus de facto potest pervenire. Quod viator semper dum [fol. 404v] vivit, crescere possit in caritate et gratia est de fide, ut patet ex Clementina Ad nostrum, de haereticis, et ex aliis testimoniis art. 4 citatis. Quod vero possit crescere per partes aequales aut maiores probatur, quia augmentum gratiae et caritatis est secundum totam latitudinem meriti, ut articulo praecedenti ostensum est; sed homo quo plus crescit in caritate et gratia, et quo plus virtutibus et operibus meritoriis se exerceat, eo habilior redditur ad producendum opera aequae imo plus meritoria; ergo viator dum vivit potest crescere in caritate et gratia non solum per partes minores segnius et lepidius se exercendo in operibus meritoriis, sed etiam per partes aequales aut maiores aequae aut ferventius se exercendo in operibus meritoriis. Quod autem datur tanta gratia finita ad quam nullus de facto potest pervenire patet ex his quae diximus art. 4 solvendo argumenta Begardorum; nullus enim pervenire potest non solum ad gratiam Christi, sed neque Beatae Virginis. In tanta enim abundantia illis collata est [gratia], ut supposita quantitate vitae quae secundum cursum universi hominibus conceditur,



tum etiam auxiliis quae de lege ordinaria hominibus conceduntur, nullus quantumcumque strenue se exerceat ad eam possit pervenire, sed ad maiorem vel minorem infra illam pro quantitate vitae, auxiliorum divinatorum et strenuitatis per bonum usum liberi arbitrii. Quare non est de fide viatores posse crescere in infinitum in gratia ita ut quantumcumque finitam possint superare, sed solum est de fide dum vivunt, posse semper ulterius progredi in augmento gratiae et caritatis ita quod quantumcumque comparatam possint ulterius augmentari intellige per partes aequales.

**Utrum caritas viam aequari possit caritate patriae?**

*Disputatio secunda.*

Quaestio haec excitatur circa responsionem ad 3 Divi Thomae. Sit vero [fol. 405r] prima conclusio: Non solum habitus caritatis viae et patriae, sed et actus sunt eiusdem speciei. Haec est D. Thomae 1-2, q. 67, a. 7. Videturque eam Paulus affirmare 1 Cor 13, [8] dicens: Caritas nunquam excidit, sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur, qua scilicet Deum in aenigmate cognoscimus in hac vita atque inevidenter. Et probat scientiam aenigmaticam et prophetiam evacuandas esse in patria quia ex parte sunt, quo ad modum scilicet cognoscendi, ut exposuimus 1-2, q. 67, a. 2 (eo quod licet sint certae, deest tamen illis evidentia suapte natural); cum autem venerit quod perfectum est, visio scilicet beatifica, qua Deus certo et evidenter cognoscitur, cessabit cognitio quae est ex parte, eo quod notitia evidens et inevidens de eodem obiecto repugnant in eodem subiecto. Cum ergo Paulus tam aperte affirmet caritatem non excidere in patria, cognitionem vero fidei excedere, et potissimum loquatur de habitu, fit ut non solum habitus caritatis sit eiusdem speciei in via et in patria, sed etiam actus. Confirmat hoc ipsum id quod continuo subiungit Paulus: Nunc manent fides, spes, caritas, quasi dicat in hac vita, ut ex proximis dictis patet, non omnes manebunt; maior autem horum est caritas, quae scilicet manebit.

D. Thomas, 1-2, q. 67, a. 6, reddit rationem quare licet caritas huius vitae imperfecta sit quoad actum, in patria tamen non evacuetur sicut evacuetur fides: quia imperfectio quam hic habet caritas eo quod sit non visiva provenit quod debitor et infirmior sit



respectu obiecti, non concomitatur naturam caritatis quemadmodum imperfectio inevidentiae concomitatur naturam fidei; caritas enim cum sit amor suapte natura potest esse obiecti visi et non visi, atque praesentis et absentis modo sit cognitum; fides autem suapte natura et necessario est inevidens. Quia ergo imperfectio debilitatis actus eo quod sit non nisi accidentaria omnino est naturae caritatis, utpote quem caritas non [sic] sibi vendicat suapte natura, imperfectio vero inevidentiae necessarie concomi[fol. 405v]tatur naturam fidei, inde provenit quod in patria adveniente visione beatifica tolli possit imperfectio [Ms: perfectio] a caritate ipsa manente, non possit vero tolli imperfectio fidei, fide non evacuata. Addit praeterea ibi D. Thomas, in responsione ad 2, obiectum caritatis non esse cognitionem sed rem cognitam ea ex parte qua diligibilis est; cognitionem vero esse conditionem sine qua non diligitur et quae conducit ut res plus vel minus diligitur, excitando voluntatem atque cum ipsa influendo amorem; atque inde esse quod licet visio conducit ad maiorem dilectionem, non tamen mutat speciem circa actum caritatis. Alii quos illo eodem articulo citavimus volunt influxum visionis beatificae cum voluntate ad eliciendum actum amoris sufficere ad distinguendum specie actum caritatis patriae ab actu caritatis viae, ac proinde esse distinctos specie. Sed doctrina D. Thomae magis placet, quae consonantior est Paulo.

Sit secunda conclusio: Habitus caritatis alicuius viatoris non solum aequare sed et superare potest habitum caritatis alicuius beati. Haec probatur, quia incredibile est non solum Dominam Nostram, sed et Ioannem Baptistam atque Apostolos non habuisse in hac vita maiorem gratiam habitualement et caritatem quam habeat parvulus in patria, qui discessit cum baptismo aut circumcisione; imo quam habeant multi adulti qui cum paucis meritis discesserunt ex hac vita. Sive enim dicas hic dari totam gratiam habitualement et caritatem quam beati habebunt in patria et iuxta illam tribui visionem beatificam, sive gratiam et caritatem habitualement augeri in introitu in vitam aeternam, incredibile est in ea proportionem augeri his qui cum solo baptismo descendunt, in quo gratia Dominae Nostrae aut Apostolorum superabat gratiam eorum in hac vita.

Obiceret adversus hanc conclusionem illud Mt 11, [11]: Non surrexit inter natus mulierum maior Ioanne Baptista; [fol. 406r] qui

autem minor est in regno caelorum, maior est illo; et tantus quisque est quantum habet gratiam et caritatem; ergo minimus beatorum plus gratiae et caritatis habet quam Ioannes Baptista habuerit in via. Circa testimonium hoc adest Christum non comparasse Ioannem cum omnibus in universum, sed cum his qui usque ad illud tempus nati erant et surrexerant. Unde ex eo testimonio non habetur Apostolos post diem Pentecostes non fuisse maiores Ioanne Baptista. Adde deinde neque cum comparasse cum omnibus in universum qui usque ad illud tempus nati erant et surrexerant, sed solum cum Prophetis, ut aperte patet ex Luca, qui c. 7. [28. 26], referens eadem verba Christi dixit; Maior inter natos mulierum propheta Ioanne Baptista nemo est. Excepta ergo est Beata Virgo quae non est de numero prophetarum natorum de muliere, quorum nomine solum masculi intelliguntur, Christus autem hoc ipso quod ipse loquebatur, satis videbatur exceptus; de aliis enim a se intelligi poterat sensu, seipsum tamen excipit addens; Qui minor est in regno caelorum, maior est illo, quocumque modo regnum caelorum capiatur, quandoquidem Christus et ad regnum caeleste Ecclesiae triumphantis et ad regnum caeleste Ecclesiae militantis pertinebat, eo quod simul esset viator et comprehensor. Testimonium ergo citatum duobus modis intelligi potest iuxta Augustinum, 2 libro Contra Adversarium Legis et Prophetarum, cap. 8, in sexto tomo, et alios. Primo ut nomine regni caelorum intelligatur regnum Ecclesiae triumphantis Angelorum et Christi, qui tunc solum fruebantur divina essentia. Et hunc sensum elegit Hieronymus super locum Matthaei; minimus autem beatorum est maior Ioanne viatore ratione beatitudinis quae praestantior est gratia et caritate; tum etiam ratione securitatis, non vero quod plus habeat gratiae et caritatis habitualis, licet actualis plus habeat, ut videbimus. Ad argumentum ergo iuxta hunc sensum dicendum est quod licet in via tantus quisque sit quantum habeat gratiae et caritatis, quod est praes[fol. 406v]tantissimum donum huius vitae, maior tamen est qui in patria cum minori gratiae habituali et caritate habituali, sed maiore actuali, simul habet gloriam et subinde securitatem haec nunquam amittere ei qui plus habet caritatis habitualis in via.

Secundo modo intelligi potest testimonium illud ut nomine regni caelorum intelligatur Ecclesia militans et sensus sit; sed qui minor est in regno caelorum, id est, ego ipse qui minor sum aetate, posterius natus et posterius incipiens praedicare aut qui minor sum

reputatione hominum (quia usque ad illud tempus maiorem conceperant iudaei opinionem de sanctitate Ioannis quam Christi) maior est illo. Modestiae autem et humilitatis gratia praetulit se Christus sub illis verbis et quasi in tertia persona. Atque hunc sensum amplectuntur communiter Sancti. Alius quoque sensus eiusdem loci esse potest quod solum sit comparatio in dono prophetiae aut in officio prophetiae Ioannis cum caeteris prophetis qui ante ipsum fuerunt. Qui sensus satis innuitur a Luca verbis illis citatis.

Tertia conclusio: In uno et eodem actus viae nunquam aequatur actui caritatis patriae. Haec est notissima, quia visio maxime facit ad intensionem, fervorem et perfectionem caritatis patriae. Quare cum quidquid in via concurret ad actum caritatis, concurrat etiam in patria, cognitione imperfecta obiecti mutata in visionem, tunc ut in eodem actus viae nunquam aequatur actui quem habebit in patria. In diversis autem parum inserviunt comparationes quantitatis pueritiae aut iuventutis ad quantitatem aetatis virilis et lucis matutinae ad meridiana, quibus sic utitur Caecilianus. Nam quantitas iuventutis hominis procerae staturae non est inconveniens quod superet quantitatem aetatis virilis alterius qui parvae admodum est staturae, ut si essent diversi [fol. 407r] dies causati a diversis luminaribus, quorum unum est longe maius, intensius et propinquius quam alterum, nullum esset inconveniens quod lux matutina unius diei [Ms Dei] esset maior quam meridiana alterius. Unde quod in unoquoque caritas viae illo modo comparetur caritati patriae, cum tam inaequales sint homines in via et in patria, nihil obstat quod caritas supremi in via superaret caritatem infirmi in patria.

Sit nihilominus quarta conclusio: Neque in diversis, actus caritatis viae aequatur actui caritatis patriae, quin potius infirmus beatorum ferventiorum et intensiorem actum caritatis efficiet quam fuerit actus cuiuscumque victoris qui neque in transitu viderit divinam essentiam. Moveor autem quia intensio actus non tam provenit ex intensione habitus quam ex conatu potentiae et exultatione voluntatis ad amandum cognitione nobilitatis et bonitatis obiecti atque ratione quae sunt ad ipsum diligendum. Potentia enim utitur habitu quantumcumque intenso ad remissum actum efficiendum pro qualitate conatus et applicatione potentiae, ut experientia testatur. Cum

ergo in patria ex dotibus gloriae maxime vigoretur natura viresque omnes contentiores multo efficiuntur quam erant in via (ut dos celeritatis corporum gloriosorum testatur) voluntasque a Deo excitetur visione beatifica, intuituque infinitae pulchritudinis et bonitatis divinae, atque tot rationum quae sunt ad diligendum Deum ut necessitetur ad Deum toto conatu diligendum, fit ut tam intensus et fervidus eliciatur actus dilectionis in patria, propter maximam vim ad operandum quam ibi habet voluntas, et applicationem atque conatum ipsius secundum ultimum potentiae atque concursum et influxum visionis beatificae cum ea, ut actus dilectionis infirmi beatorum multis partibus superet ferventissimum actum supremi viatorum non influentium divinam essentiam.

[fol. 407v] *Articulus octavus. Utrum caritas in hac vita possit esse perfecta?*

Caritas duobus modis potest dici perfecta: altero ex parte diligibilis, quia scilicet tantum ea diligitur quantum in se est diligibile; altero vero ex parte diligentis quatenus tantum diligit quantum potest.

Hoc praehabito, prima conclusio est: Solus Deus potest se ipsum perfecte diligere ex parte diligibilis. Probatur, quia Deus est in se infinite diligibilis; nulla autem creatura neque in via neque in patria potest eum infinite diligere.

Secunda conclusio: Si perfecte diligere ex parte diligentis intelligatur ita quod toto corde et toto conatu semper quis diligit quantum potest, soli beati possunt Deum perfecte diligere. Patet quia illi ad id necessitantur visione beatifica, nos autem necesse habemus ad alia divertere cogitatione, remittereque conatu, ne noceat corpori et propter alias necessitates huius vitae.

Tertia conclusio: Dicitur nihilominus in hac caritas perfecta ex parte diligentis non simpliciter, sed ut patitur condicionem huius vitae, quando homo studium suum deputat ad vacandum Deo et divinis, praetermissis aliis, nisi quantum necessitas huius vitae exi-



git pro qualitate status cuiusque. Atque haec perfectio non est in omnibus habentibus caritatem.

Quarta conclusio: Etiam dicitur aliquis Deum perfecte diligere qui nihil praeponit Dei dilectioni contrarium, quatenus integre et plene observat quae ad veram Dei dilectionem sunt necessaria. Unde ita diligere perfecte idem est ac vere diligere. Ita sumit aliquando Ioannes perfectam caritatem prima Canonica, diligereque Deum ita perfecte commune est omnibus habentibus caritatem supernaturalem.

[fol 408r] **Articulus nonus. De gradibus caritatis**

Tres gradus caritatis distinguuntur in via, quorum quilibet latitudinem habet. Primus est incipientium, et est caritas eorum qui nondum firmitatem adversus peccata mortalia consequuti sunt in anima. Secundus est proficientium, qui consequuta firmitate adversus peccata mortalia in bono proficiunt, virtutibusque plene comparandis per continuam mortificationem se exercent atque in huiusmodi caritas iam firma crescit et roboratur. Tertius est perfectorum, qui comparatis virtutibus Deo inhaerere per amorem et frui (ut patitur haec vita) student. In quo statu (si qualis oportet sit) virtutes morales ad gradum heroicum perducuntur. Unde ex tribus illis gradibus virtutis moralis, quos Aristoteles 7 Ethicae distinxit, status continentiae pertinet ad primum gradum caritatis; status vero temperantiae, quousque plene comparentur virtutes, pertinet ad secundum; et status virtutis heroicae, ad tertium.

**Articulus decimus. Utrum caritas possit minui.**

*Disputatio prima.*

Conveniunt omnes caritatem suapte natura a Deo de potentia absoluta minui remittive posse. Sed quaestio est utrum de facto atque de lege ordinata in aliquo habitus caritatis minui possit.

Conclusio D. Thomae est: de lege ordinaria minui non posse. Quam iuxta ea quae hoc loco dicuntur, ita possumus probare: Si minui posse vel per cessationem ab actu vel a Deo absque demerito nostro

illam minuente vel per peccata et demerita nostra quae illam vel effective vel demeritorie minuerent; sed nullo istorum modorum; ergo habitus caritatis de lege ordinaria minui non potest. Consequentia est nota, quia non erit assignare alium [fol. 408v] modum quo minuat. Et minor probatur, quia, in primis, ut 1-2, q. 53, disp. 2, ostensum est, licet habitus residentes in organo corporeo per cessationem ab actu corrumpantur aut debilitentur, quatenus influentibus partibus organi actione calidi in humidum, ipsae etiam fluunt, perturbationeque facta ipsiusve completionem abolerentur et debilitantur, unde non nisi per actus restaurentur et reformentur, debilitantur et desinunt esse; at tamen habitus non residentes in organo corporeo per cessationem ab actu neque corrumpi neque minui possunt. Quare cum gratia et caritas non solum non resideant in organo corporeo, sed a solo Deo infundantur, fit ut per cessationem ab actu non minuantur. Deinde vero quod a Deo a quo infunditur non minuat sive demerito nostro probatur quia a Deo nullus defectus causatur in nobis nisi per modum poenae ob aliquam culpam; minutio autem habitus gratiae et caritatis iam comparatae defectus quidem est. Denique, quod neque minuat propter peccata nostra probatur quia per peccatum mortale non minuitur, sed totaliter amittitur non solum demeritorie (inquit hoc loco D. Thomas), sed etiam effective; per peccatum autem veniale, cum a Deo et ultimo fine praemioque essentiali non avertat, quemadmodum praemium essentiali non minuit, ita neque gratiam et caritatem.

Duo sunt disputanda hoc loco. Alterum est utrum per peccata venialia minuatur habitus caritatis et gratiae. Ex hoc enim tantum capite controversum est inter Doctores utrum minuatur. Alterum vero utrum per peccatum mortale amittatur non solum demeritorie, sed etiam effective, ut hic vult D. Thomas. Neque enim in hoc conveniunt Doctores tametsi conveniant et de fide sit per unumquodque peccatum mortale, quodcumque illud sit, amitti gratiam et caritatem, ideo enim mortale dicitur quia animam interdicat non quoad esse naturae, quod integrum manet, sed quoad [fol. 409r] vitam per gratiam et caritatem, quae in filiam adoptivam Dei regenerata erat atque haereditatem vitae aeternae. Praeterea quicumque totam legem servaverit (Iacobi 2, [10]) offendat autem in uno, factus est omnium reus, Ezech 18, [4]. Anima quae peccaverit ipsa morietur. Mt 19, [17]: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;

peccatum autem mortale est transgressio mandatorum; sicut ergo per illud excluditur quis a vita aeterna, iuxta verbum Christi, ita et a gratia et caritate quibus ad illam acceptatur. Plura alia sunt in Scripturis unde aperte colligitur haec veritas. Accedit definitio Ecclesiae in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 15, ubi ita habetur; Asserendum est non modo per infidelitatem per quam et ipsa fides amittitur, sed etiam quocumque alio peccato mortali quamvis non amittatur fides, acceptam iustificationis gratiam amitti. Idem virtute definitur canonibus 20, 27 et pluribus aliis; et sessione 14, cap. 5 definitur omnia peccata mortalia esse confitenda eo quod singula excludant a gratia Dei et irae filios ac Dei inimicos [Ms: ministros] reddant

**Utrum per peccatum veniale minuetur in laicis habitus caritatis et gratiae.**

*Disputatio secunda.*

Altiſiodorensis, 3 p. Summae, tract. 6, cap. 5; Dionysius Carthusianus, [In] 1, dist. 17, q. 9; et quidam alii, in partem affirmativam inclinant ut in probabiliorem. Eandem partem non improbabilem defendunt Victoria in Relectione De Augmento Caritatis, p. 2 et Richardus [In] 1, dist. 17, q. 5, circa secundum principium, tametsi contrariam sequatur ut probabilem. Potissima argumenta huius opinionis sunt haec. Argumentantur primo, quia in humanis permagnas offensas tollitur omnino amicitia, et per leves minuitur; sed caritas est amicitia inter nos et Deum; ergo sicut per gravio[fol. 409v]ra peccata qualia sunt mortalia omnino tollitur ita per leviora, qualia sunt venialia, minuetur.

Secundo. Sicut per peccatum mortale homo totaliter et simpliciter avertitur a Deo, ita per veniale avertitur aliquo modo quaedamve ex parte; ergo sicut per mortale quia simpliciter avertit a Deo amittitur caritas, ita per veniale minuetur.

Tertio. Quod a principio facit quod minus infundatur caritas, faciet ut caritas iam acquisita minuetur; sed peccata venialia faciunt ut homini minor infundatur gratia et caritas; ergo si comparate caritate fuerint commissa, facient ut minuetur.

Quarto. Peccata venialia faciunt ut minuetur fervor caritatis, ut



omnes admittunt, sanctique in se ipsis experiuntur; sed fervor non est aliud quam intensio caritatis; ergo faciunt ut minuatur caritas.

Quinto. Si duo sint aequales in caritate et alter eorum committat plura peccata venialia, certe ille minus carus erit Deo quam alter qui ipsum non offendit, ergo habebit minus caritatis et proinde per peccata venialia imminuta erit in eo caritas.

Sit nihilominus prima conclusio: Habitus caritatis et gratiae per peccata venialia non minuitur. Haec est D. Thomae hoc loco; Durandi [In] 1, dist. 17, q. 10 et communis Theologorum, ut qui contrariam tuerentur affirmant. Et certe in opposita sententia parum aut nihil probabilitatis esse puto imo credo non esse satis tutam, licet erroris non sit condemnanda. Probatum primo, quia per peccata venialia non amittitur caritas et gratia, ut est de fide. Praeterquam enim quod idcirco venialia dicuntur quia eis non admittitur caritas et gratia iusque ad vitam aeternam, Ecclesia id definivit in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 11, ubi ita habetur: Licet in hac vita mortali quantumvis sancti et iusti in [fol. 410r] levia saltem et quotidiana (quae etiam venialia dicuntur) peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse iusti. Idemque colligitur ex canone 23 et 25. Et sessione 14, cap. 5, ita habetur: Venialia quibus a gratia Dei non excludimur et in quae frequentius labimur tacere citra culpam in confessione possunt, multisque aliis remediis expiari. Idem colligitur ex Concilio Milevitano, capitibus 6, 7 et 8. Et confirmatur, quia solum illud excludit a vita aeterna et proinde a gratia et caritate quod est contra mandata, iuxta illud Christi: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; peccata autem venialia contra mandata non sunt, ad sensum ad quem loquitur, ut 1-2, q. 72, a. 5 visum est; per peccata ergo venialia non amittitur gratia et caritas. Si autem minueretur, tunc remisse in aliquo esse posset et tot peccata venialia ab eo possent committi, ut tandem amitteretur tota. Cum ergo consequens repugnet fidei, fit ut per peccata venialia non amittatur. Ad hoc argumentum, quidam quem refert Almain in Moralibus, tr. 2, cap. 13, respondet per multiplicationem venialium tandem amitti gratiam; attamen ultimum per quod amittitur, fieri mortale propter obligationem quae sub reatu mortalis est ad conservandam gratiam. Atque ita non pure per peccata venialia amitti gratiam. Haec tamen responsio merito reicitur ab omnibus, quia nullum est praecceptum de conservanda gratia; neque qui fornicatur et amittit



gratiam peccat duplici peccato, altero amissionis gratiae et altero fornicationis, sed simplici. Secundo, quia eadem ratione esset praeceptum peculiare de conservanda gratia; et illa quoties existens in peccato mortali non doleret de peccato cum posset, peccaret mortaliter. [fol. 410v] Tertio, quia esto admitteretur tale praeceptum, saltem in aliquo esse posset ignorantia invincibilis ipsius, aut quod peccatum veniale quod committitur esset per quod omnino amittitur gratia; ac proinde, ille talis per sola peccata venialia amitteret gratiam, excusante eum ignorantia invincibili a culpa mortali. Quarto, quia quoties committeremus peccata venialia teneremur illa confiteri, quandoquidem nescimus an forte aliquod illorum sit per quod gratia amittitur; consequens autem est ridiculum et contra communem usum Ecclesiae, neque Concilium Tridentinum statuisset quae statuit circa confessionem venialium, si peccatum alias veniale illa ratione officeretur mortale.

Victoria, loco citato, impugnata hac responsione et quadam alia, quod scilicet diminutio fieret semper per partes proportionales minores atque minores, eo quod nulla sufficiens ratio assignari possit talis decrepanti supposita aequalitate culpae, respondet primo quod licet in habente decem gradus gratiae singula peccata venialia iuxta proportionem culpae minuant aequales partes gratiae, quousque efficiatur gratia ut unum aut ut dimidium, postea tamen quia maior poena est ab eo qui habuit parvam illam gratiam eam totam auferri quam esset ab eo qui habet multum gratiae maiorem portionem auferri et quantitas poenae correspondere debeat quantitati culpae, non auferretur tota, sed dimidium aut tertiam partem et ita consequenter per partes proportionales, ita ut nunquam amittatur tota. Quae tamen est ridicula responsio. Cum enim per sola peccata venialia quantumcumque amitteretur tota gratia, non incurreretur poena sensus aeterna, utique quod attinet ad solam poenam damni non minus est ei qui habet gratiam et caritatem ut decem et per consequens ius ad gloriam ut decem, per aliquot peccata venialia amittere gratiam, caritatem et gloriam ut novem quam per totidem amittere quod remanet; sicut habenti decem aureos [fol. 411r] non minus est amisisse novem quam unus qui remanet. Quare saltem totidem peccata venialia ad id sufficerent, lexque quae id statueret censeretur aequissima. Praeterea, leges respicere non debent ad id quod per accidens sequitur; illa autem per accidens sunt in punitione illa. Quare sicut in augmento caritatis iuxta proportionem

meritorum ad meritum est augmentata, ita in decremento, si per peccata venialia demeritorie diminueretur caritas, iuxta proportionem culparum ad culpas deberet esse decrementum per partes aequales.

Secundo respondet Victoria in minima gratia possibili de lege ordinaria (ut in baptismali, v. gr.) esse plures partes aequales unius tertiae quam sint peccata venialia possibilis in uno homine secundum periodum vitae et cursum naturae. Unde licet quolibet peccato veniali amittatur una illarum, et ita diminutio fiat per partes aequales, nunquam secundum communem cursum per peccata venialia amitti poterit tota. Est tamen impossibilis haec responsio, sicut et praecedens; cum enim frequentissima sint peccata venialia et quaedam graviora quae multum accedant ad mortalia, quaedam vero minus gravia, certe si per peccata venialia demeritorie minuitur gratia et caritas, improbable est quod per singula tam parva pars amittatur ut exigua gratia alicuius non tandem consumatur. Addit et tertiam responsionem dicens impossibile esse aliquem diu perseverare in gratia quin faciat aliqua opera meritoria quibus augeatur gratia et caritas atque reparetur saltem aliquid eius quantitatis quae minuitur per peccata venialia; quod adiumento erit ne gratia et caritas per peccata venialia possit omnino amitti. Sed certe etiam hoc ipsum est fuga; tam parva enim poterit esse gratia et caritas ex una parte et tam segnis qui eam habet ad operandum meritorie, ex alia vero tot poterunt peccata venialia multiplicari et tam gravis ut si demeritorie caritas per [fol. 4[iv]] peccata venialia minuatur, non repugnet tamen eam omnino consumi et amitti; quod tamen ostensum est contrarium esse de hde. Praeterea, adversus has omnes responsiones facit quod Concilium Tridentinum definit peccata venialia a gratia non excludere; excludere autem a parte gratiae certe excludere est a gratia; nec si Patres putassent peccata venialia excludere a parte gratiae, absolute definivissent a gratia non excludere.

His ergo relictis responsionibus, probatur secundo nostra conclusio, quia si per peccata venialia minueretur caritas et gratia, minueretur etiam praemium essentiale quod expectatur in alia vita et subinde puniretur iustus propter peccata venialia poena aeterna, nimirum carentia in aeternum tanta vel tanta visione beatifica; quod est inconveniens. Peccatum namque veniale secundum se non est dignus poena aeterna, sed temporali, ut omnes admittunt; multoque

maior est paena damni aeterna quam paena sensus aeterna, ut omnes admittunt.

Tertio. In humana amicitia, neuo propter leves culpas et quas difficile poterat vitare censetur puniendus spoliatione donorum quae acceperat ab amico, maxime si suis meritis illa comparaverat, licet forte merita illa inuiterentur liberalitate et gratia amici, sed solum censetur indignus tanta familiaritate et favore quanta patebatur antea collationeque novorum donorum pro quantitate et qualitate culparum; sed gratia et caritas sunt dona iam accepta et comparata nostris meritis et Christi, culpaem autem veniales leves sunt, nosque tam infirmi ad eas vitandas, ut licet possumus singulas, omnes tamen vitare non possumus. Cum ergo Deus de illis debitam paenam sensus aut satisfactiones sumat vel in hoc saeculo vel in futuro, fit ut licet propter illas indigni reddemur favoribus et familiaritate divina, ineptioresque ad nova dona accipienda, idque tanto [fol. 412r] magis quanto plures et graviore sunt, nihilominus non puniamur privatione caritatis habitualis et gratiae, quam accepimus et promeruimus, et multo minus praemii essentialis.

Quarto, quia vel quando postea iustis remittuntur venialia sive in hac vita remediisque ad ipsum, sive ante impressum in aeternam vel in quam restituitur eis gratiam quae talibus peccatis fuerat amissa vel non; si restituitur, frustra ergo fuit illis ablata iterum restituenda; si non, ergo peioris conditionis haec in parte sunt peccata venialia quam mortalia, quandoquidem cum remittuntur mortalia non solum confertur gratia ad quam se disponit homo, sed etiam gratia per mortalia amissa vel toto vel iuxta dispositionem resurgentis, ut in materia de poenitentia videndum est.

Secunda conclusio. Caritas minuitur quoad fervorem per peccata venialia. Haec est communis, et quam iusti in seipsis experiuntur. Est autem fervor caritatis intensio actus; et aliquando fervet caritas non solum in voluntate, sed etiam in sensualitate, adiunctamque habet dulcedinem quandam quae mirum in modum habiles reddit potentias ad actus caritatis, appellaturque huiusmodi dulcedo donum devotionis sensibilis.

Dubium autem est quam ratione peccata venialia minuant fervorem caritatis? Ad quod respondendum est quod cum huiusmodi fervor maxime pendeat et adjuvetur illustrationibus divinis ex parte



intellectus, cum etiam motionibus voluntatis et sensualitatis per particularia auxilia Spiritus Sancti, peccata venialia non solum minuunt huiusmodi fervorem, quatenus generant praevos habitus quibus ineptiores redduntur potentiae ad actus caritatis et aliarum virtutum, sed etiam quatenus per ea redditur homo indignus quod a Deo huiusmodi auxiliis supernaturalibus adiuvetur, quibus fervor caritatis excitatur et augmentatur potentiaeque habiles et etiam prompte ad amandum redduntur. Ad sensum huius conclusionis, intelligendae sunt auctoritates illae Augustini: *Augmentum* [fol. 412v] caritatis, *diminutio cupiditatis*. Et: *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod propter te non amat*. Quas hic citat D. Thomas.

Tertia conclusio: Peccata venialia disponunt ad amissionem caritatis. Haec est Divi Thomas hoc loco et communis. Et ratio est quia non solum generant praevos habitus et excitant passiones quibus homo habilior redditur ad peccandum mortaliter, sed etiam quia impediunt auxilia particularia Dei, quibus homo destitutus facilius multo labitur in peccata mortalia.

Ad primum ergo argumentum propositum, dicendum est in humanis per leves offensas minui amicitiam ex parte offensi quaedam familiaritatem et collationem novorum donorum, non vero auferri dona ante collata et maxime ubi intercessit meritum donorum: caritatem vero esse amicitiam habitudinem non qua Deus offensus diligit nos, sed qua ipsum diligimus et simul esse donum ab eo iam acceptum interveniente aliquo merito. Unde non sequitur quod illa minuetur, sed familiaritas inter Deum et nos et quod per peccata venialia indigni reddamur ad accipiendum ab eo auxilia particularia, quibus conservatur et augetur fervor accipereque alia dona.

Ad secundum, negandum est peccata venialia avertere aliquo modo a Deo, nisi quatenus disponunt ad mortale, ut ex his quae 1-2, q. 71, a. 6, disp. 2 dicta sunt, patet. Solum enim id virtute avertit a Deo et ultimo fine quod divertit ab eo quod necessarium est ad finem; hoc autem peccato mortali convenit quod est transgressio mandatorum quae necessaria sunt ad beatitudinem, non vero peccato veniali. Unde non est necesse ut sicut peccatum mortale tollit gratiam et caritatem quibus acceptamur et ius habemus

ad vitam aeternam in veniale minuat. Quod si per avētere a Deo aliquo modo intelligatur deviare a lege ipsius late sumpta ut comprehendit prohibitionem venialium aut facere hominem exosum aliqua ex [fol. 413r] parte et displicentem oculis Dei, neganda est consequentia. Non enim id sufficit ad diminutionem caritatis et gratiae, ut ostensum est, sed ad alios effectus.

Ad tertium dicendum est peccata venialia per accidens facere ut a principio infundatur minor caritas, quatenus occasio sunt quod homo minus ferventi actu se disponat ad gratiam, propter rationes supra assignatas, non vero per se quasi propter peccata venialia minus gratiae et caritatis infundatur, disponente se aequali actu. Unde si maior intelligatur de facere per se ut a primo infundatur minor caritas [repite desde «quatenus occasio sunt... non. Está tachado], illa admissa, neganda est minor, quia peccata venialia non id faciunt per se. Si vero intelligatur de facere per accidens, neganda est maior. Id enim non sufficit ut per peccata venialia minuentur gratia iam acquisita.

Ad quartum, patet solutio ex dictis; terror enim caritatis non est intensio in habitu, sed in actu caritatis.

Ad quintum dicendum est in primis caritatem non efficere nos caros Deo, sed objective vel dignos quos diligit volendo nobis bonum vitae aeternae, esse vero habitum qui illum supernaturaliter diligimus. Argumentum autem supponere videtur effectum formalem caritatis esse efficere nos caros Deo quasi caritate ipsa quae est in nobis, Deus nos diligit. Dicendum est deinde, illum qui committit peccata venialia esse minus carum Deo, quatenus in odium peccati vult illi malum poenae tali peccato debitae; quod malum non vult alteri. Et quatenus propter peccata forte non vult ei conferre sua alia dona quae vult alteri; non vero quatenus ab eo auferri aliquid gratiae et caritatis [fol. 413v] habitualis prius ei collata aut quasi statuatur minus beatitudinis illis conferre.

**Utrum per peccatum mortale non solum demeritorie sed etiam effective amittatur caritas.**

*Disputatio tertia.*

Partem affirmativam asserit huc loco D. Thomas. Et defendunt Caietanus, hic et 3 p. q. 86, a. 2. Et Scotus, In 4, dist. 15, q. 1, a. 2, versus finem. Suaderique potest, primo quia peccatum mortale est dispositio repugnans inhaesioni caritatis; ergo sicut inducens in materiam dispositionem repugnantem inhaesioni animae rationalis, dicitur effective corrumpere hominem et expellere animam rationalem a materia; et si anima rationalis penderet a materia in conservari diceretur effective eam corrumpere, ita peccans mortaliter dicitur effective expellere caritatem ab anima rationali, et cum caritas in conservari pendet a subiecto, dicitur effective eam corrumpere. Neque refert si quis dicat caritatem esse formam supernaturalem productam a solo Deo et ob id per peccatum mortale quod est quid naturale non posse effective corrumpi; quia anima rationalis a solo Deo producitur et tamen effective expellitur ab introducente dispositiones repugnantes ipsius inhaesioni; et si penderet a materia, ut caritas pendet a subiecto, diceretur effective ab illo corrumpi.

Secundo suaderi potest, quia qui ponit obstaculum inter corpus luminum et medium illuminatum effective dicitur corrumpere lumen productum in medio; peccatum autem mortale obstaculum est tollens influxum caritatis; ergo qui effective mortaliter peccat, effective dicitur corrumpere caritatem.

Contraria tamen sententia, quod scilicet per peccatum mortale demeritorie solum et non effective corrumpatur caritas, et nobis amplectenda. Quae communis est. Et probatur primo, quia caritas neque produci, neque introduci, neque augeri potest nostris operibus, nisi meritorie; ergo neque amitti nostris operibus nisi demeritorie. Antecedens admittunt adversarii; et consequentia videtur nota, quia opera meritoria non minus dispositiones sunt ad augmentum caritatis, quam peccatum mortale dispositio sit ad caritatis ablationem.

Secundo. Caritas non solum amittitur per peccatum commissio- nis ad quod homo concurrit effective, sed etiam per peccatum omis-



tionis ad quod nulla requiritur efficientia; ergo caritas per peccatum mortale demeritorie et non effective amittitur.

Tertio. Peccatum mortale non solum quod opponitur alii virtutibus, ut lurtum et fornicatio, sed etiam peccatum odii Dei non opponitur habitui caritatis infusae, in genere rei, sed habitui caritatis naturalis, perinde atque infidelitas non opponitur in genere rei fidei infusae sed acquisitae, ut supra q. 5, a. 4, visum est. Et ratio est quia, ut ibidem et latius 1-2. q. 63, a. 3 explicatum est, virtutibus supernaturalibus non opponuntur neque repugnant; actus naturales, quales sunt peccatorum; ergo per peccata mortalia non effective, sed demeritorie corrumpitur caritas supernaturalis. Et confirmatur quia peccatum odii Dei non minorem repugnantiam habet in genere rei ad habitum caritatis naturalis et acquisitae quam ad habitum caritatis infusae imo maiorem quandoquidem est actus vitii contrarius; sed per unum actum odii Dei non amittitur tota caritas naturalis, sicut neque per unum actum amittitur quaecvis alia virtus moralis; ergo multo minus amittitur effective tota caritas infusa.

Quarto. Quia non est putandum quod sicut obstaculum interiectionem inter luminosum et medium per hoc cau[fol. 414v] sar privationem luminis quod luminoso influente ut antea impedit ne influxus transeat in medium, ita peccatum mortale causet privationem caritatis quasi Deo influente in anima ut antea influebat, peccatum mortale impediat ne influxus producat caritatem ut antea producebat; id enim esset ridiculum, sed quia existente peccato mortali Deus propter illud libere suspendit influxum quo producebat caritatem et ita desinit esse caritas. Sed id non est peccatum habere aliam causalitatem ad privationem caritatis quam demeritorie; ergo per peccatum mortale non aliter amittitur caritas quam demeritorie.

Ultimo. Peccatum mortale non minus repugnat inheretiae gratiae quam caritatis; sed Sotus, loco citato, admittit gratiam per peccatum mortale solum demeritorie amitti; et idem videtur innuere Caietanus 3 p., loco citato; et idem dicendum erit etiam de caritate.

Ad primum ergo in oppositum, negativum est peccatum mortale abster esse dispositionem repugnantem inhaesioni caritatis quam demeritorie. Unde si praesente peccato mortali Deus eodem modo influeret ex parte sua qua antea influebat, conservaretur in anima

habitus caritatis supernaturalis cum peccato mortali quod non venitur in anima rationali comparatione materiae habentis contrarias dispositiones. Deo enim influente eodem concursu expellitur anima rationalis a materia, quia naturaliter et in genere rei repugnat inhaesio seu informatio animae rationalis materiae ita dispositae. Quare non est eadem ratio de expulsionione animae rationalis effective ab introducente dispositiones repugnantes informationi et de expulsionione caritatis per peccatum mortale.

Ad secundum, admissa maiore, ad minorem dicendum est peccatum mortale esse obstaculum tollens influxum gratiae solum demeritorie et longe aliter atque obstaculum interiectum [fol. 415r] inter corpus luminosum et medium tollit influxum luminis, ut explicatum est.

**Articulus undecimus et duodecimus. Utrum caritas semel habita possit amitti?**

Conclusio est affirmativa adversus haeresim Ioviniani, qui contrarium affirmavit. Estque de fide, ut patet ex illo Ex 18 [21. 22. 24] : Si impius egerit poenitentiam ab omnibus peccatis suis et custodierit praecepta mea, vita vivet, omniumque iniquitatum eius non recordabor. Si autem averterit se iustus a iustitia sua et fecerit iniquitatem, omnes iustitiae eius quas locerat non recordabuntur. Omissis ergo innumeris aliis locis Scripturae, quae eandem veritatem aperte sonant et quorum quaedam invenies cap. Ut cognoverunt. et cap. Si enim de poenitentia, d. 2, et apud Castrum, Adversus haereses, verbo gratia haeresi secunda, contenti sumus de definitione Ecclesiae in Concilio Tridentino, sessione 6, cap. 14 et canone 23, quae ita se habent: Si quis hominem semel iustificatum amplius peccare non posse neque gratiam amittere, sique ideo cum qui labitur et peccat nunquam vere fuisse iustificatum, anathema sit.

Hic quaestioni occasionem praebuit illud 1 In 3. [9], hic citatum in primo argumento: Omnis qui natus est ex Deo peccatum non faciet, quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare quoniam ex Deo natus est. Quorum verborum non est sensus quem putavit Iovinianus; alias Ioannes non solum reliquae Scripturae, sed et sibi ipsi in eadem epistula repugnaret, ut Hieronymus ostendit

2<sup>o</sup> lib. Adversus Iovinianum, et refertur cap. Si enim de paenitentia, d. 2. Et plane cum Angeli et primi parentes in statu naturae integrae a gratia exciderint per peccatum, stultum et contra experientiam humanae infirmitatis est cogitare iustos in statu naturae lapsae non posse peccare et per peccatum a gratia excidere.

Augustinus, super eundem locum Iohannis et pluribus aliis [fol. 415v] in locis, exponit illum locum quod intelligatur ea ex parte quatenus est ex Deo et qua habet gratiam, quasi gratia principium peccati esse non possit; secus autem ex parte liberi arbitrii. Atque hunc sensum intendit D. Thomas in hoc articulo. Et sequuti sunt episcopi africani, ut patet in Epistula 5 Episcoporum ad Innocentium. Hieronymus vero, loco citato, exponit eum locum quod intelligatur non de quocumque peccato, sed de mortali; et quod sensus sit: Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit (quandiu scilicet manet filius Dei), quoniam interim semen ipsius, id est, caritas in eo manet; et non potest peccare dum est filius Dei et manet in eo caritas; peccatum namque cum caritate et esse filii Dei per adoptionem pugnat. Quare sicut arbor bona, nisi vitietur, non potest malos fructus facere, sic filius Dei peccare non potest, nisi desinat esse filius Dei. Hic sensus magis placet Cano, 4<sup>o</sup> De locis, cap. ultimo, ad 8. Et eandem sequitur Castus, loco citato. Atque eligendam puro; consonat enim antecedentibus et sequentibus in eadem epistola, discrimineque quod inter filios Dei et filios Diaboli et inter iustos et iniustos docet Iohannes.

Quae dici poterant articulo 12 patent ex dictis articulo 10.

### Questio 25

In omnes articulos, praeter octavam et nonam. Quae sint caritate diligenda?

Caritatem supernaturalem esse unam specie infima qua Deum diligimus propter se, nos vero proximos nostros et reliqua alia propter ipsum, patet ex dictis q. 23, a. 4 et 5. Et haec est communis Doctorum sententia.

Advertunt Gabriel et Maior, uterque In 3. dist. 28, q. 1, quod licet caritas supernaturalis Dei propter se et proxima propter Deum



sint eiusdem speciei in esse caritatis supernaturalis, nihilominus caritas naturalis qua proximum in se diligimus est distincta specie a caritate naturali qua Deum diligimus. Quae opinio placet, et latius patebit ex sequentibus.

Cum caritas supernaturalis amor sit amicitiae, eodem numero actu quo aliquem amamus amore amicitiae, aliquid illi con[fol. 416r] cupiscamus, fit ut duobus modis possit aliquid diligere caritate supernaturali: altero tanquam concupitum caritate supernaturali, in ordine ad quod obiectum caritas supernaturalis non habet rationem amoris amicitiae, sed concupiscentiae; altero vero tanquam dilectum amore amicitiae.

His praehabitis, ut ad id quod in titulo propositum est deveniamus, si sit sermo de his quae ex caritate supernaturali diligenda sunt amore amicitiae, quattuor connumerat Augustinus, 1.<sup>o</sup> libro de Doctrina Christiana, cap. 23, et cum eo Magister et Doctores In 3, dist. 28: Quoddam quod est supra nos Deum scilicet qui est immediatum obiectum caritatis et ratio diligendi caetera. Quoddam quod sumus nos ipsi; diligere namque nos debemus propter Deum caritate supernaturali. Licet enim eiusdem ad seipsum proprie non sit amicitia, juxta Gregorium et Aristotelem hic citatos a Divo Thoma a. 4, sed aliquid aliud quod perinde tanquam exemplar amicitiae et dilectionis ad proximos sumitur, dum dicitur: Diliges proximum tuum sicut teipsum, attamen extenso vocabulo amicitia dicitur, caritasque ipsa qua nos diligimus propter Deum, habet rationem amicitiae in ordine ad Deum propter quem nos ipsos diligimus.

Tertium quod Augustinus connumerat diligendum amore amicitiae, et dicit esse prope nos, est proximus. Porro nomine proximi intelligit non eum solum qui nobiscum coniunctus est seu convenit in natura specifica, sed omnem creaturam rationalem nobiscum ordinatam in beatitudinem, quando ab ea non est totaliter exclusam. Cum enim Deus creaturas omnes rationales in filios adoptivos Dei sub eodem parente et haeredes vitae aeternae creaverit, ac proinde in fratres, cohaeredes et comparticipes beatitudinis, caritatemque in amicitiam super communicationem beatitudinis [fol. 416v] ordinaverit, hic quidem inchoandam et in patria perfrucendam voluit, caritatem in ordine ad se tanquam ad parentem, ad fratres etiam non solum bonos sed et malos et prodigos diffundit, quando exclusi et praecisi non essent omnino a domo et haereditate paterna atque

communicatione beatitudinis. Unde et inimicos diligere iussit et fratres in nos peccantes corripere ex caritate eisque remittere iniurias. Hos itaque omnes intelligit Augustinus nomine proximorum id est nobis coniunctorum in ordine ad beatitudinem capessendam. Quo fit ut nomine proximorum qui tanquam amici ex caritate sunt diligendi, intelligantur in primis Angeli beati, ut D. Thomas docet a. 10. Et consonat illud angeli ad Ioannem, Apoc 19, [10] et 22, [9]: Conservus tuus sum et fratrum tuorum. Et eadem ratione intelligantur animae sanctae cum Christo regnantes, tum etiam Christus ipse qua homo, et B. Virgo, ut Magister docet 3, dist. 28. Intelliguntur demum viatores omnes non solum boni, sed etiam mali; in malis namque odisse debemus quod mali et peccatores sint, imo ex caritate punire modo adsit facultas ad ipsorum emendationem vel certe in bonum commune quo privant est praeferendum ut alii se contineant, in quo aliquando ut minimum hoc bonum erit coniectum ipsis proprium, quod amplius non perseverabunt in peccatis. Ad hunc sensum, regius Propheta de se ipso: Iniquos odio habui et perfecto odio oderam illos, et in matutino interficiebam omnes peccatores terrae, etc. Debemus vero malos diligere ex caritate quoad naturam beatitudinis capacem. Quae omnia docet D. Thomas, a. 6. A numero vero ex caritate diligendorum excluduntur Demones et damnati omnes, totaliter iam exclusi a participatione beatitudinis et numero filiorum Dei, ut D. Thomas ait a. 11, et tradunt Doctores In 3, dist. 28. Neque enim aequum est ut eis quos Deus a sua beatitudine per suam iustitiam [fol. 416v] totaliter et irrevocabiler exclusit, quosque velut hostes perpetuos habet, nos velimus beatitudinem aut in ordine ad illam eos diligamus.

Quartum quod Augustinus connumerat inter diligenda ex caritate, dicitque esse infimum [Ms: infimos] est corpus nostrum, sub quo etiam corpus proximorum intelligit, ut Gabriel, D. Bonaventura et quidam alii volunt, distinctione citata; licet alii aliter loquantur. Sicut enim nos ipsos amamus ex caritate etiam quoad corpus, ita proximos amamus ex caritate quo ad corpus. Et si corpus nostrum inferius est nobis ipsis spectatis quoad animam, qua proprie capaces sumus beatitudinis essentialis, ita corpus proximorum inferius est proximis ipsis spectatis quoad animam. Et adverte quod, cum autore Aristotele 9 Ethicae, cap. 8, unumquodque id sit potissimum quod est principalissimum in eo, potior autem sit in nobis anima quae capax est beatitudinis essentialis



quam corpus quod solum est capax beatitudinis accidentalis. Augustinus quasi in duos nos distinxit, videlicet in nos ipsos spectatos quoad id quod est principalissimum in nobis, hoc est, quoad animam ea ex parte quae capax est beatitudinis essentialis, et in corpus nostrum, hoc est, in nos ipsos spectatos quoad ea quae nobis conveniunt ex constitutione corporis: quorum primum et fundamentum caeterorum est vita corporalis, deinde sunt salus et alia bona intrinseca corporis, tum etiam bona extrinseca et temporalia quae vitae corporali inserviunt, ut divitiae, etc. Facet ergo corpus secundum se non sit diligibile amore amicitiae, utpote carens ratione, impotensque ad redamandum, attamen ut pars nostra aut proximorum, hoc est, in quantum nos ipsos aut proximos nostros diligimus, volendo nobis aut illis bona corporis, amabile est amore amicitiae ex caritate. Et hac ratione Augustinus corpus nostrum computavit inter ea quae ex caritate diligenda sunt amore amicitiae (fol. 417v). Porro voluit amandum esse ex caritate non quoad corruptionem quae ei advenit ex culpa; hac enim ex parte Paulus dicebat: Quis me liberalit de corpore mortis huius? ipsumque ex caritate castigabat et in servitutem redigebat, monebatque nos mortificare membra nostra quae sunt super terram, sed quoad naturam ipsius: quo pacto multa bona ei conveniunt et alia longe praestantiora ei possunt convenire, de quorum numero sunt quae beatitudo corporis includit. Haec de his quae caritate supernaturali amore amicitiae diligenda sunt.

Quod vero attinet ad ea quae ex caritate supernaturali diligenda sunt tanquam concupita caritate ipsa, dicendum est hoc modo: Non solum beatitudinem et reliqua dona supernaturalia diligi posse ex caritate supernaturali, sed et omnes in universum creaturas etiam irracionales in quantum propter Deum volumus ea esse in honorem Dei vel utilitatem nostram aut proximorum. Hoc modo ait D. Thomas, a. 11, D. Bonaventura et alii, Demones et damnati diligi posse ex caritate supernaturali quoad naturas ipsorum, in quantum volumus eas esse ut in eis divina bonitas et sapientia splendeat.

Caritatem etiam ipsam hoc modo ex caritate diligimus non solum quando nobis aut proximis volumus inesse habitum aut actum caritatis propter Deum, sed etiam in quantum quoties elicimus actum caritatis quo aliquem amamus, non solum rem volitam illo actu illi

volamus, sed etiam illi vel actu volumus illum diligere, quod est ipsammet dilectionem ex caritate illi velle, non per distinctum actum, sed ipsamet in quantum est sponte elicita (Ms illicitus). Hoc enim interest inter actus immediate elicitos a voluntate et actus aliarum potentiarum imperatos a voluntate, et 1-2, q. 6, a. 4, d. 1, versus finem dicebamus: quod actus imperati, puta intelligere, imperari, etc. non subsunt voluntati nisi per distinctum actum voluntatis, quo imperantur et sunt voliti: actus vero voluntatis per se ipsos immediate subsunt voluntati, in quantum eliciuntur voluntarie per se ipsos sunt virtute voliti. Quare voluntas licet possit reflectere supra suum actum et per distinctum actum (f. 418r) velle se velle, attamen volendo aliquid eodem actu et voluntarie elicito vult se velle: et eadem ratione diligendo aliquem ex caritate supernaturali, eodem actu vult dilectionem ipsam illi impedere, quod est dilectionem ipsam amore concupiscentiae illi velle per ipsammet dilectionem. Atque hoc est quod videtur velle D. Thomas a. 2

Hactenus dictis, expositi sunt non solum sex priores articuli, sed etiam decimus, undecimus et duodecimus.

Circa articulum septimum hoc solum est quod advertam: eandem sui interdum sumi in malam partem (ut de amore mundano dicebamus q. 19, disp. 1<sup>a</sup>) pro eo scilicet quo quis sibi vult bonum pugnans cum recta ratione et lege Dei: quod, ut plurimum, solet esse bonum partis sensitivae, huiusmodique amore se diligere peccatores: est namque principium et radix omnis peccati. Dum vero ita se diligunt seipsos virtute odio persequantur, tum quia volunt malum rationis, tum etiam quia amplectentes culpam, virtute sibi volunt malum poenae, culpae statutum. Et hac posteriori ratione regius Propheta dixit: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam, ut patet ea ratione quam subiunxit: pluat super peccatores laqueus ignis et sulfur et spiritus procellarum pars calicis eorum.

**Utrum si Deus revelaret violatorem aliquem esse de numero reproborum, diligendus esset ex caritate.**

Circa articulum sextum et undecimum excitatur quaestio haec, quae habet locum in Antichristo de quo ex Scripturis constat esse



de numero reprobatorum. Et in partem negativam arguitur 1.<sup>o</sup>, quia damnati ob id non continentur in numero diligendorum ex caritate, quia exclusi sunt a beatitudine ad quam ordinatur caritas et in cuius communicatione fundatur; sed de eo [de] quo esset talis revelatio, constaret certo excludendum esse a beatitudine; ergo ille non esset diligendus ex caritate. [fol. 418v].

2.<sup>o</sup>, quia haec videtur expressa sententia Augustini, 21 De Civitate, cap. 24, ubi ita ait: Si de aliquibus ita Ecclesia certa esset ut qui sunt illi etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint constituti, tamen praedestinati sunt in ignem aeternum ite cum Diabolo, tamen pro eis non oraret quam pro ipso Diabolo, etc. Ubi aperte innuit reprobos viatores de quibus constaret esse tales non magis diligendos esse ex caritate in ordine ad vitam aeternam quam damnatos.

Sunt qui dicant nos teneri ad diligendum eum quem Deus revelaret esse praescitum, subveniendo illi in extrema necessitate pariter atque hoc ipsum sub reatu peccati mortalis praestare teneremur caeteris proximis etiam infidelibus, modo non sint hostes a quibus malum tenemus [sic] aut alia ratione sit nobis fas eos interficere. Unde, inquit, esto Apostoli ex illis verbis Christi. Vae homini illi per quem filius hominis tradetur, bonum erat ei si natus non fuisset homo ille, intellexissent Iudaei esse praescitum, tenerentur nihilominus sub reatu peccati mortalis illi abscondere laqueum, si viderent postea eum laqueo se suspendere. Addunt praeterea nos posse huiusmodi praescitis optare et petere a Deo bona temporalia, gratiam et poenitentiam a peccatis ad tempus, non tamen velle illis voluntate absoluta beatitudinem ut eam a Deo illis peteret, licet possimus eam illis velle voluntate conditionata, quae velle dicitur, sicut Deus ipse non obstante reprobatione voluntate conditionata vult omnes homines salvos fieri.

Ut vero in hac materia consequenter ad ea quae supra, q. 20 in materia de praedestinatione dicta sunt, dicam quod sentio, sit prima conclusio: Nisi certo certius constaret revelatione quod aliquis sit reprobus esse a Deo, convendendum esset esse a Diabolo; et quando constaret esse a Deo, accipienda esset in sensu conditionali, nisi aliunde constaret esse absolutum. Denique, quae hac in parte ibi dicta sunt, hic habeantur pro repetitis.

[fol. 419r] *Secunda conclusio:* Exceptis his quae pugnant cum hoc quod est aliquem esse reprobum et evadere poenas aeternas consequi beatitudinem et perseverare in gratia usque ad primam vitam, de quibus statim esset sermo, perinde aliquis in reprobis possit ac teneretur diligere reprobum viatorem de quo facta esset talis revelatio, ac si talis revelatio non esset, et ac si teneretur diligere reliquos proximos. Unde teneretur subvenire ei in extrema necessitate et impedire peccata illius, quando probabilitet credere se impediturum et eum corrigere fraterne, quando speraret emendationem. Probatur primo, quia sicut esse de facto reprobum, non excipit aliquem a numero proximorum, ita neque revelatio quod sit reprobus eum excipit, maxime cum sicut cum reprobatione ipsa sciat aliquem esse de facto in gratia et esse filium Dei secundum praesentem iustitiam atque in futurum esse posse, sicut etiam cum revelatione reprobationis; ergo quae legibus divinis debita sunt proximis, debita etiam sunt huiusmodi hominibus.

Secundo, quia revelatio reprobationis neque tolleret a reprobo obligationem tendendi in beatitudinem, neque obligationem praecceptorum Dei, ut loco citato late ostensum est. Et ratio est quia reprobatio et revelatio reprobationis non tollunt ab eo potestatem perveniendi ad beatitudinem et servandi mandata Dei, neque enim qua reprobus est aut scit se esse reprobum, ideo non perveniet ad beatitudinem et peccabit, sed quia ipse est peccaturus et non surrecturus a peccato per poenitentiam, cum tamen possit de facto non peccare perinde ac si non esset reprobus, atque etiam poenitere et salvari, ideo sua culpa non pervenit ad beatitudinem cum possit. Sicut ergo neque per reprobationem neque per revelationem reprobationis ipse eximitur a praecceptis et ab obligatione tendendi in beatitudinem, ad quam conditus est et quae [Ms: quia] illi de facto est proposita in praemium, ita neque [fol. 419v] nos eximemur a praecceptis caritatis circa illum sicut circa proximum, et ab obligatione allevandi ipsum in beatitudinem.

*Tertia conclusio:* Non obstante revelatione quod aliquis viator sit reprobus quantum est ex parte rei volitae et eius cui esset volitum velle ei possemus beatitudinem, perseverantiam in gratia usque ad finem vitae liberationem a poenis aeternis et si quae sunt huiusmodi. Probatur primo, quia non obstante reprobatione et revelatione illius, Deus vult illum beatitudinem consequi voluntate antee-

dente seu conditionata si per ipsum non steterit; sicut non obstante revelatione Christi quod Petrus ter eum esset negaturum voluntate antecedente atque expressa per praeceptum volebat quod eum non negaret. Item. Deus habet illi beatitudinem propositam in praemium ut eam de facto consequatur, si per ipsum non steterit; et si in reprobatione includitur voluntas absoluta eum de facto excludendi a beatitudine et deputandi poenis aeternis est supposita culpa et finali impaenitentia qua praevideatur culpam reprobi esse futuram et quam nollet ut foret, si reprobis per suum liberum arbitrium non vellet, quamque de facto reprobis posset vitare non obstante reprobatione et revelatione illius, ut ex dictis in materia de praedestinatione patet. Cum ergo Deus non obstante reprobatione et revelatione illius velit reprobo beatitudinem et reliqua quae in conclusione numerata sunt, velitque reprobum illam velle et ad eam pervenire nosque ad id eum adiuvere et, supposita culpa et finali impaenitentia quae nondum est et potest non esse, velit ille per reprobationem exclusionem ab illis, fit ut non obstante reprobatione et revelatione illius, possimus nos illi illa velle, maxime cum adhuc sit de numero proximorum et in statu atque eum possibilitate absolute illa obtinendi, neque per reprobationem aut revelationem illius a praeceptis circa illum tanquam circa proximum absolvamur.

**Secundo.** Non tenemur conformari in voluto voluntati divinae quando res non est alias praecipita, ut 1-2. q. 19, a. 10 late ostensum est; ut v. gr. quamvis Deus velit [fol. 420r] voluntate absoluta mortem patris mei tali die, non teneor ego velle talem mortem, quia potius possum oppositum velle et desiderare. Licet ergo Deus velit excludere reprobum a vita aeterna, cum nullum sit praeceptum divinum quod ego non velim illi beatitudinem, quin potius sit praeceptum ut eum adiuvem ad eam consequendam, neque reprobatio sit nisi propter culpam aut impaenitentiam futuram, quam potest et tenetur ipse vitare, fit ut nullum sit peccatum, supposita revelatione reprobationis, beatitudinem et medja ad illam illi desiderare et petere a Deo.

**Quarta conclusio.** Facta revelatione absoluta reprobationis alicuius cum illa supposita praescientia infallibilis divina quod ille discedat in peccato mortali sua culpa cum auxiliis quae Deus statuit illi conferre in cursu rerum in quo statuit eum collocare, in



quo si vellet de facto poterat salvari, includat decretum absolutum voluntatis divinae quo statuit illum excludere a beatitudine et punire propter culpam praeviam, utique ex parte huiusmodi decreti absolute et omnino immutabilis, stultum et impium esset petere a Deo ut Antichristum, quem revelavit esse reprobum, salvaret. Esset enim virtute petere a Deo ut suam immutabilem voluntatem mutaret, quod est blasphemum. Ex eodem etiam capite, is cui constaret aliquem esse reprobum, habere non posset voluntatem absolutam et efficacem quod ille salvaretur, sed velleitatem duntaxat. Et ratio est, quoniam licet videret ex natura rei perinde de facto eum qui est reprobus posse salvari ac si reprobus non esset; attamen ex infallibilitate praescientiae divinae et immutabilitate voluntatis divinae, ad ei conferendum maiora auxilia quae statuit conferre, ad eum collocandum in alio ordine rerum, utique certo cognosceret eum de facto neque factorum quod in se est et potest ut non discedat in peccato mortali neque fore salvandum. Ut autem circa impossibile nemo potest habere voluntatem absolutam et eff[ic]acem, sed velleitatem duntaxat, ita neque circa oppositum eius quod infallibiliter scit esse eventurum, et quod videt necessario sequi necessitate consequentiae ex aliquo antecedente iam posito et omnino immutabili. Haec subobscura sunt et pendent ex his quae dicta sunt in materia de praedestinatione et reprobatione. Adverte tamen quod si vera esset sententia eorum qui ad praeteritum admittunt potentiam dicuntque Deum posse facere ut qui erat reprobus in mente et voluntate sua reprobus non fuerit, tunc admittendum esset non posse orare pro salute eius de cuius reprobatione nobis constaret, cum etiam posse habere voluntatem absolutam salutis illius. Opinio tamen illi satis impugnata est 1 p., q. 14, a. 13 et q. 23, a. 4.

Ad argumenta in principio proposita, quatenus cum hactenus dictis pugnant videbuntur, respondendum est: Ad primum, admissa maiore et minori, neganda est consequentia. Aliud enim est esse omnino exclusum a beatitudine, quod tollit rationem proximi; et aliud esse in posterum excludendum, quod compatitur secum esse de facto non solum proximum, sed et filium adoptivum Dei secundum praesentem iustitiam.

Ad secundum dicendum quod licet Augustinus dicat non esse orandum pro eis petendo illis beatitudinem propter rationem assig-



nam, non tamen docet in caeteris non esse diligendus ex caritate aut illicitum esset petere illis a Deo alia bona. Illud autem adde quod cum sententia Augustini circa praedestinationem et reprobationem fuerit longe diversa ab ea quam I. p. sequuti sumus, non mirarer si aliter ac nos haec in parte loqueretur.

*Quam illius qui scit patrem discessisse in peccata mortali et esse in inferno diligere eum possit dolere de damnatione illius*

*Disputatio tertia.*

Questio haec excitatur circa a. 11. Sit vere prima conclusio: Vellei[fol. 42r]tas qua quis vellet patrem suum aut quemvis alium damnatum non discessisse in peccato mortali non esse de numero damnatorum, non esse in tormentis et esse de numero beatorum, aut qua vellet poenas illius finire, si id pateretur illius status, aut id Deus vellet de sua potentia absoluta, tum etiam tristitia quae sequitur ex eo quod credit illi convenire mala opposita bonis quae illi vellet, non esse peccata; et nihil aliud regulariter loquendo reperitur in fidelibus qui iudicant aliquos sibi carne coniunctos aut in hac vita sibi dilectos esse in inferno. Probatum conclusio. Et primo, quoad velleitatem de qua primo loco est sermo, quia velleitas illa non respicit damnatum ut est sub culpa et ut est damnatus et hostis Dei, sed respicit hominem illum cui oppositae conditiones bonaque illa quae illi vellet convenire poterant. Quare sicut iudex qui meritorie damnat aliquem ad mortem propter culpam commissam, meritorie etiam simul vellet eum non mori et carere culpa, quia velleitas illa respicit illum in se cui haec convenire poterant, ita licitum erit habere velleitatem illam circa damnatos. Et confirmatur, quia Deus ipse illam habet. Vellet enim (quae ipsius est bonitas) eos non discessisse in peccatis et non esse de numero damnatorum, sed de numero beatorum, carereque tormentis si per ipsos non stetisset. Quod indicant loca illa Scripturae: Factus dolore cordis intrinsecus, delebo, inquit, hominem quem formavi. Et: Heu, vindicabo de hostibus meis. Et: Vult omnes homines salvos fieri.

Deinde probatur conclusio quoad velleitatem secundo loco propositam, quia conditiones illae: «Si pateretur status» aut «Deus

id vellet de potentia absoluta, non minus tollunt rationem culpae a voluntate absoluta quaequis id vellet damnatis, quam ab actu fornicationis tollat rationem [fol: 421v] culpae conditio haec: «Si non esset peccatum vellem fornicari». Regula autem generalis est quod quando conditio apposita tollit rationem culpae a volitione, volitio non est peccatum, esto de se sit mala, ut 1-2, q. 64, a 8 dictum est.

Postremo probatur conclusio quoad tristitiam. Quando tristitia illa fundatur atque oritur ex velleitate explicata cum praesentia mali oppositi et in genere moris est eiusdem rationis cum illo. Quare cum ostensum sit illam non esse malam, fit ut neque tristitia quae illam sequitur mala sit. Cum enim tristitia sit de his quae nobis volentibus accidunt, sitque in genere moris eiusdem rationis cum volitione mali quod accidit (sicut delectatio est eiusdem speciei cum volitione boni quod delectat), volitio autem mali et volitio boni oppositi unde oritur eiusdem speciei sint in genere moris, fit ut tristitia ex voluntate absoluta vel conditionata boni oppositi malo quod contristat, iudicanda sit bona. Et confirmatur tristitiam illam non esse malam, quia ad explicandam in Deo velleitatem malorum quae peccatoribus quos punit adveniunt et velleitatem bonorum oppositorum (ex quibus duobus actibus praesentibus malis dolor et tristitia oriri solet) utitur Scriptura verbis illis doloris et tristitiae, tactus dolore cordis intrinsecus et heu vindicabor de hostibus meis, quasi tristitia illa esset in Deo, quod non fieret si talis tristitia mala esset.

Secunda conclusio: Non solum murrurare aut habere displicentiam dispositionis Dei circa punitionem damnatorum, esset mortale, ut 1-2, q. 19, a. 10 visum est, sed etiam petere illis beatitudinem, gratiam aut cessationem a tormentis aut haec illis absolute velle, imo et habere velleitatem circa illos, spectatos in illo statu, non apposite condicione quae ab illa tolleret rationem culpae, ut si quis [fol: 422r] haberet hunc actum. Si per meas vires illis favere possem aut praestare aliquod bonum id efficerem, peccaret utique mortaliter. Secus autem si haberet hunc: Si non esset offensa Dei et eis favere possem aut praestare aliquod bonum id efficerem. Haec conclusio probatur, quia cum illi sint perpetui hostes et inimici Dei, ut minimum esset contra fidelitatem Deo debitam talibus hostibus suis beneficium aliquod aut praestare aut velle illis praestare non

minus quam peccatum sit cum Demonibus hostibus ne aliquid genus commercii (etiam ad utilitatem nostram) vel habere vel velle habere.

**Articulos octavus et nonus. Utrum teneamur inimicos diligere eisque  
signa et effectus dilectionis exhibere**

*Disputatio prima.*

1. Nomine inimici hoc loco is intelligitur qui iniuste offendit, odiove inordinato prosequutus est. Reliquos namque, esto malum aliquid nobis iuste intulerint, ut iudex debitam poenam, constat inimicos non esse, perindeque atque reliquos proximos ex caritate esse diligendos.

2. Sit vero prima conclusio: Inimicus qua inimicus formaliter, hoc est, quoad inimicitiam quam exercuit, culpamque quam commisit, non est diligendus, sed potius odio prosequendus. Haec est communis omnium; et probatur, quia diligere hoc modo inimicum esset diligere culpam eius, quod repugnat caritati. Unde Leo Papa, cap. Odio, 86, d<sup>o</sup>, inquit: Odio habeantur peccata non homines, corripiantur tumidi. Et cap. Nosque 5, d. 2: Diximus in malis odium esse quod mali et peccatores sunt et propter peccata puniendos esse ab habente potestatem quo pacto regius Propheta dicebat se iniquos odio habuisse et in matutino interfecisse omnes peccatores terrae; quod non tam est [fol. 424v] odio habere homines quam peccata ipsorum, ut Leo dicebat. Displicentia ergo et taedium quod quis habet alicuius quod malus sit, qua etiam ratione consuetudinem et familiaritatem cum eo devitat nullum malum illi optando, peccatum non est, quia id non est odire proximum, sed pravos et incompósitos mores illius et ubi non esset scandalum, quo putaretur cum sinistro odio illum declinare, ut regulariter non esset, laudabile est ita eum declinare, tum ne qui ita eum declinat ab eo inficiatur occasionemve accipiat incidendi aliquam culpam, tum etiam ut ita illi resipiscant aliique caveant a similibus vitiis, intuentes vitia illa ita displicere, omnesque ei ita adversari. Si tamen aliquis putaret consuetudine sua se absque periculo proprio ci-



lius et melius lucraturum fratrem, non deberet illum declinare, optare praeterea ut frater incompotus ab habente potestatem puniatur et corripatur aut id curare vel de eo gaudere ut ille resipiscat aut cesset a peccato vel in bonum commone ut alii contineantur. Gaudere praeterea de infortunio illius quod putat ad praedicta profuturum et ea ratione ut ad id proficiat aut eadem ratione id illi optare, non est ipsum odio prosequi, sed diligere optando illi maius bonum et odiendo peccata illius, estque diligere plus bonum commune quam bonum illius. In quibus omnibus nullum cernitur peccatum.

3. Juxta haec dicta, si quis in praesentia inimici recordatus iniuriae gravissimae quam ab eo accepit, commoveatur in illum, examinandum est an commotio illa sit doloris, quod illi iniuriam intulerit et quod ipse eam fuerit passus, an ulterius fuerit progressa voluntas ad illi optandum ea de causa malum. Et quidem si voluntas non fuit ulterius progressa cum illud non sit odium proximi sed culpae et iniuriae quam intulit, nullum erit peccatum mortale. Forte tamen interveniet peccatum veniale quod plus iusto locum dederit passioni et commotioni illi estque motus [fol. 423r] ille periculosissimus, quia inde facile devenitur ad odium proximi et in viris parum timoralis timendum est ne ad id devenerint.

4. Sit secunda conclusio: Praecepto dilectionis proximorum tenemur etiam inimicos materialiter sumptos diligere, hoc est, homines illos qui nos odio prosequuntur, nobisve iniuriam intulerunt. Probatur conclusio quia inimici per hoc quod nobis sunt inimici, non desinunt esse proximi dum sunt viatores, ut articuli praecedentis disputatione prima visum est: ergo per hoc quod sunt inimici, non desinunt comprehendi praeecepto dilectionis proximorum. Et confirmatur quia homicidium eorum, adulterium cum eorum uxoribus et furtis de bonis eorum peccata sunt adversus quintum, sextum et septimum praeeceptum Decalogi. Cum ergo praeepta illa in praeecepto generali dilectionis proximi contineantur, ut Christus, Mt 22, [43] et Paulus, Rom 13, [8] aperte docent, sit ut praeecepto dilectionis proximorum etiam inimicos teneamur diligere.

5. Ex his colligo etiam in Veteri Testamento homines obligatos fuisse ad dilectionem inimicorum, Christum, Mt 5, [44] cum dixit: Ego autem dico vobis diligite inimicos vestros, non addidisse novum praeeceptum, sed vetus explicasse longe ac communiter Pharisei illud eo tempore interpretabantur. Pharisei namque ex eo quod

Lev 19, [18] habere: Diliges amicum tuum sicut te ipsum, et quod Deus iussit illos interficere Anaslachitas et plures alios populos nulli parcendo prohibuitque eos iure foedus cum aliis, perpetam colligebant et docebant diligendum esse amicum et odio esse habendum inimicum, cum tamen in tota veteri lege non habeatur odio esse habendum inimicum: quin potius ex ea oppositum colligatur, ut statim subiungam. Unde Christus, Mt 5 ante verba illa paulo ante citata dixit: Audistis quis dictum est antiquis: diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum, non intellexit in Veteri Legi, quia [fol. 423v] in ea nihil tale reperitur, sed intellectio a Pharisaeis et Scribis committet. In principio namque totius doctrinae quam eo loco tradit, explicando Veterem Legem et superaddendo ac permiscendo quaedam consilia evangelica, ut innueret se non corrigere Veterem Legem neque illi addere nova praecepta, sed corrigere interpretationes sinistras pharisaeorum, non dixit: Dico vobis quia nisi abundaverit iustitia vestra plusquam iustitia quae continetur in Veteri Lege non intrabitis in Regnum caelorum, sed dixit: Dico vobis, quia nisi abundaverit iustitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, id est quam ea quam communiter docent scribae et pharisaei, non intrabitis in regnum caelorum. Quaecumque ergo ibi docet Christus, tanquam necessaria ad vitam aeternam consequendam in Lege Veteri explicite vel implicite continebantur. Omnia namque sunt de iure naturali, miscuisse vero Christum consilia aliqua ad perfectionem evangelicam spectantia, et ex doctrina ipsa et ex fine capitis apertius est quam ut probatione indigeat. Unde miror quosdam ita singula illius capitis explicare ac si omnia essent praecepta.

6. Adverte tamen quod quando dico nullum praeceptum addidisse Christum eo in loco intelligo modo quo dicitur de dimissione uxoris dato libello repudii in Lege Veteri esse permissum non tanquam licitum sed tanquam impunitum ad vitanda maiora propter dicitiam et imperfectionem iudaeorum, quemadmodum inter nos permittuntur meretrices. Si namque in Veteri Lege propter imperfectionem illius populi Deus dispensabat ut dissolveretur matrimonium (quod poterat sive propria sive minus proprio dispensatione), tum ea ex parte mutavit id quod in Lege Veteri imperfectum erat, namque reliquit in iure naturali, quemadmodum etiam alii in loco abstulit polygamiam quae in Lege Veteri erat licita.

7. Quod vero ex Veteri Lege colligatur inimicos tanquam pro-

simos esse diligendos, ex pluribus locis Scripturae patet. Eo enim in loco Lev 19, habere: Non oderis [fol. 424r] fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum ne habas super illud peccatum. Et aperte loquitur de eo qui in nos peccavit. Et subiungitur: Non quaeres ultimum, neque memores iniuriam civium tuorum. Iniuriam namque exterorum bello iusto vindicare possumus, ut in sequentibus patebit. Prov 24, [17]: Si ceciderit inimicus tuus, ne gaudens. Capite 25, [21]: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum et si sitit da illi bibere. Ex 23, [4]: Si occurreris homi aut asino inimici tui erranti, redue ad eum. Et [v. 5]: Si videris asinum odientis te iacere sub onere, non portansibis, sed sublevaris eum [Ms: sed levabis eum eo]. Eccli 28, [1]: Qui vindicari vult a Domino inveniet vindictam et peccata alius servans servabit [Ms: et peccata illius reservabit] [v. 3]: Homo homini reservat iram et a Deo quaerit medelam? [Ms: et a Domino quaerit medelam]. [v. 5]: Ipse cum caro sit servat iram et propitiationem petit a Deo. Etc. Non ergo potest esse dubium in illo praeepto: Diliges proximum tuum sicut te ipsum, quod tanquam praeeptum Veteris Legis recitavit Christus Mt 22, [39] comprehensos etiam fuisse inimicos. Neque collectio illa: Amici sunt diligendi; ergo inimici sunt odio prosequendi, ulla est: sicut neque ista: albedo est color; ergo nigredo non est color. Quando ergo est aliquid commune duobus oppositis ratione cuius uni convenit unum (ut in proposito amico et inimico commune est esse proximum, ratione cuius utrique convenit debere diligere) non est necesse ut oppositum conveniat alteri. Praeepta autem illa interficiendi populos aliquos nulli parcendo exequabantur filii Israel tanquam ministri Dei propter peccata illorum populorum tanquam iustus iudex volebat illos delere et tradere terras eorum filii Israel. Prohibuit etiam eis inire foedus et connubia cum quibusdam nationibus, quia erat periculum quod ab eis praeverterentur (sic por: perveterentur?): ubi autem simile est periculum non solum inimicorum sed et amicorum licitum est consortia vitare.

[fol. 424v] 8. Ex dictis patet non aliter nos teneri diligere inimicos quam reliquos proximos, neque praeepto alio quam praeepto dilectionis proximorum. Ut vero pateat quousque teneamur eos diligere sub reatu peccati mortalis et quousque non, sciendum est in praeeptis affirmativis duo intelligi: alterum ne fiat aliquid contrarium et repugnans, ut in praeepto venerationis parentum ne



quid iniuriosum parentibus fiat, et in praecepto dilectionis Dei ne odio ipsum prosequamur; et quoad hoc praecepta affirmativa habere vim negativorum, obligareque ad semper, alterum vero ut quod praecipitur positive fiat, et quoad hoc esse affirmativa et obligare non ad semper sed suo tempore, ut subvenire parentibus non tenemur semper, sed suis temporibus, ut occurrerit necessitas; elicere autem actum dilectionis Dei non tenemur semper sed suis temporibus.

9. Sciendum deinde, inter bona quae proximis velle possumus ipsos diligendo, quaedam esse beatitudinem ipsam mediaque ad eam necessaria, ut sunt gratia, caritas, carentia peccati, etc.; quaedam vero esse indifferentia ad beatitudinem, ut temporalis vita, honor, divitiae, etc.

10. His praehabitis, spectato praecepto dilectionis proximi ut habet vim praecepti negativi quoad prohibitiones quae in eo intelliguntur, sit in ordine tertia conclusio generalis: Odium inimici quo quis ei vult malum ea ratione et intuitu quia malum illi est, ad sensum in quinta conclusione per amplius explicandum, contra caritatem et praeceptum dilectionis proximi est, estque ex genere suo peccatum mortale a quocumque habeatur, nisi parvitate materiae aut alia simili circumstantia ad limites peccati mortalis non perveniat. Haec est communis Doctorum In 3, dist. 30, et Summistarum, verbo Caritas, verbo Odium et verbo Vindicta, Navarri, in Manuali, cap. 23, n. 124 et cap. 14, n. 25; Abulensis, supra 5 cap. Mt. q. 346 et super cap. 6. q. 115; Soti. 5 De iustitia q. 12, a. 1; [fol. 425r] Gabrielis, super canonem, lect. 73; et D. Thomae, infra q. 104, a. 1. Et probatur primo, quia in illo proprie consistit ratio odii proximi; odium autem proximi ex suo genere est peccatum mortale pugnans cum caritate et praecepto de proximo diligendo. Quare esto iudex ruse infligit alicui mortem aut aliquod damnum temporalem: si tamen vellet illi malum illud non solum quia iustum est: et ob alios bonos fines, sed etiam in odium illius quia desiderat illi malum: sistendo in hoc quod est malum illi aut eo intulit in eo gaudet licet non peccet contra iustitiam, peccat tamen mortaliter contra caritatem proximi. Et idem dicendum est de eo qui ius habet petendi in iudicio iustam poenam pro iniuria quam sibi aut consanguineo aliquis intulit; licet enim possit licite petere et desiderare ut illi infligatur poena illa quia iustum est ut ille illam patatur pro delicto quod commisit, ipseque ius habet ad

id petendum, tum etiam in bonum commune ut alii ea via coarceantur a similibus criminibus et ob alios bonos fines, nihilominus petere aut desiderare illam in odium illius, hoc est, eo intuitu ut illi malum faciat quasi ibi sistendo aut illa inflicta ea ratione de illa gaudere, est peccatum mortale non contra iustitiam, sed contra caritatem proximi. Quare [Ms: quasi] periculosum est huiusmodi hominibus prosequi lites in quibus exposcunt huiusmodi poenas et regulariter loquendo suadendum illis est ut ab eis desistant, tum quia nisi bonum commune aliud exposcat melius est inclinare in misericordiam quam in prosecutionem iustitiae, tum etiam ut fugiant periculum animarum suarum et tollatur occasio odiorum quae in eo et consanguineis ipsius oriri solent ex huiusmodi litibus. Confessarii quoque diligenter examinare debent in prosequentibus tales lites an odio illas prosequantur; et si id compererint denegare illis debent absolutionem quousque illud tollant et vel a litibus desistant vel rectam habeant intentionem, videlicet quod si volunt illis illud malum poenae est in satisfacti[fol. 425v]onem delicti, quia iustum est ut pro delicto iuxta praescriptum legum illud patiantur, quod est velle bonum iustitiae, atque hoc sufficit ut absolvantur. Poterunt etiam habere alios bonos fines videlicet boni communis ut alii coarceantur et boni particularis illius ut ille in hac vita ex parte satisfaciat pro delicto et coarceatur ne in posterum simile quid committat, aut si mortis sit plectendus prorsusque sit ad malum ut illi tollatur occasio similia aut maiora crimina committendi: hos et alios similes bonos fines poterit habere. Et licet expediat ducere illos cum qui durus est ad desistendum a lite, aut quando iudicatur expediens coram Deo ut reus poenam patiatur, idque ut qui accusat depuret intentionem ab odio et desistat a peccato, admonere tamen illum serio debet confessarius non satis esse si id dicat ore, sed opus esse ut ita sentiat in voluntate. aliter non dimitti illi peccatum neque manere absolutum.

11. Advertat tamen confessarius inclinationem aut motus odii in parte sensitiva absque consensu voluntatis non impedire absolutionem, neque etiam inclinationem voluntatis ad odium ex recordatione iniuriae, modo non adsit consensus, aliquandoque expedire docere ea de re poenitentem ne putet esse peccatum mortale ubi nullum est peccatum mortale, tum etiam ut sciat declinare peccata servareque intentionem depuratam ab odio. Id tamen prudenter faciendum est cavendo ne forte poenitens falsam imbibat opinionem

qua putat licere hac in parte quae illicita sunt, non intelligendo confessarium parumque timorati facile sibi persuadent hac in parte licere quae non licent.

12. Possumus secundo probare conclusionem, quia id est quod Mt 6, docuit Christus nos debere dimittere debitoribus nostris (hoc est: peccantibus adversus nos) ad hoc ut Deus remittat nobis peccata nostra, apponens in oratione dominica verba illa: *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Et addens: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater coelestis delicta vestra; si autem non dimiseritis hominibus nec Pater vester [fol. 426r] dimittit vobis peccata vestra*. Ut subiungens cap. 18, [35]: *Sic et pater meus coelestis faciet vobis si non dimiseritis unicuique fratri suo de cordibus vestris*. Neque enim satisfactionem iniuriae quam passi sumus tenemur dimittere, sicut neque satisfactionem pecuniarum furto ablatarum; illam namque nobis persolvi iussit Christus Mt 5, [23], dicens: *Si offers munus tuum ad altare et ibi recordatus fuerit quod frater tuus habet aliquid adversus te (id est, iustam querelam de te propter peccatum et ignominiam quam ei intulisti, iuxta illud Apoc 2, [14]: Habeo adversus te pauca, id est, iustam querelam de te), relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliare fratri tuo, ei scilicet satisfaciendo, petendo veniam aut alia simili satisfactione prout fuerit iniuria illata*. Sicut enim Deus remittit culpas nostras recipiendo nos ad amicitiam et caritatem, manet tamen satisfactio persolvenda vel in hoc saeculo vel in futuro, ira vult ut remittamus culpas in nos commissas quoad ablationem odij caritati oppositi qua mutuo nos debemus et tenemur diligere, non tamen praecipere (sic) ut satisfactionem debitam remittamus, licet id consilium [Ms: concilium] sit. Potes deinde probari conclusio ex illo Mt 5, [43s]: *Audistis quia dictum est antiquis: Diliges proximum tuum et odio habebis inimicum tuum, ego autem dico vobis: Diligere inimicos vestros etc.* Et ex illo Eccli 28, [1] supra citato.

13. Quarta conclusio: Peccatum est mortale et contra caritatem et praecipuum de diligendo proximum velle absolute inimici, carentiam beatitudinis, poenas aeternas, carentiam gratiae, lapsum in peccatum et reliqua quae cum beatitudine et mediis ad eam necessariis pugnant.

Haec est communis omnium. Et probatur quia ex caritate potissimum tenemur diligere proximos nostros in ordine ad beatitudinem



ad quam ordinatur caritas et in eius communicatione fundatur, bonaeque illa neque cum bono communi, neque cum [fol. 426v] bono nostro proprio pugnari, ut intuitu boni communis aut nostri proprii (quod bono particulari proximo) praeponeere debemus) possimus velle proximo opposita mala; ergo nulla ratione corroborari potest volitio illa et excusari a ratione odii proximi contra caritatem qua ipsum diligere debemus, esto inimicus sit et infidelis. Dicitur est in conclusione «absolute» quia ex suppositione quod aliquis convertendus non sit, additusque sit peccato peccatis et futurus nocivus aliis velle illi ut citius eum in infernum eo intuitu neque peccatum est neque odium illius, quia illud non est optare illi malum sed bonum ne aeternus puniatur, quod satis esset ad excusandum actum illum a ratione odii et peccati, et praeterea est optare simul bonum commune. Optare vero alicui ut incidat in aliquod peccatum, nunquam est licitum, quia volitio mali culpae et offensio Dei nunquam potest esse licita cum sit de objecto intrinsece malo.

14. Quinta conclusio: Quod attinet ad bona temporalia licitum est saepe non solum inimicis sed etiam aliis sceleratis hominibus velle malum temporale etiam mortis, dolereque de prosperitate et bonis temporalibus ipsorum intuitu boni. Inferre tamen illis malum nunquam est licitum nisi peculiari aliqua ratione ad id sit ius et facultas. Haec etiam quoad priorem partem in qua potest esse difficultas est communis Doctorum, lectis in tertia conclusione citatis; et D. Thomae, In 3, dist. 39, q. 1, a. 1 ad 4, et inferius q. 36, a. 2, ubi etiam citat dictum Gregorii, 22 Moralium in illius confirmationem. Et probatur explicando quando id liceat. In primis quando iustum est aliquem pati malum aliquod temporale etiam mortis, licitum est id ei velle eo intuitu quia iustum est, et intentare adversus illum actione eos quibus lege est permissum; reliquis etiam licitum est eo intuitu ad id auxilium aut consilium praebere, atque incitare, modo sinistra aliqua intentio non misceatur, imo aliquando non solum laudabilius est unumquodque istorum quam oppositum, quando id expedit saluti [fol. 427r] delinquentis, bono communi atque honori Dei, verum etiam quando ad id aliquis tenebitur. Vide Cap. Si is; Cap. Est iniuncta; Cap. Si placet, 23, q. 4<sup>o</sup>. Dolere

3. Así en el texto debe corresponder a c. 28, C. XXIII, q. 4; c. 33, C. XXIII, q. 4; c. 38, C. XXIII, q. 4.



etiam eodem intuitu quod reus evaserit poenam iustam, non est malum, sed bonum, neque in his odium proximi venitur, sed amor iusti et simul etiam boni communis vel ipsius delinquentis, quorum bonorum intuitu id est volitum. Neque moderata ira qua quis appetit aut infligit delinquentis malum poenae in vindictam delicti, eo intuitu quod iusta sit talis vindicta, expediatque bono communi et ipsius delinquentis, mala non est, sed bona; sicut neque moderata ira qua pater punit filium et vult illi malum poenae in bonum illius et iustam poenam delicti mala est, sed bona. Et ut plenius iustam vindictam appetitionemque illius ab odio distinguamus, adverte quod velle malum poenae delinquenti sub ratione mali poenae illi, attamen ea ratione quia iustum est ut id patiatur (quod D. Thomas, inferius, q. 108, a. 1 appellat intentionem sumantis vindictam non sistere in malo proximi, sed principaliter ferri in bonum) non est odium illius, sed appetitio iustae vindictae, quia intuitus appetitionis illius mali poenae, ut penale illi, est iustum esse ut id patiatur. Et hoc modo vult Deus damnatis et aliis quos punit, malum poenae intuitu quod bonum et iustum est ut id patiantur propter delicta. At vero appetitio mali poenae eo intuitu quia malum est illi quasi ibi sustat, intentio volentis tanquam in ratione volendi non ab iniuria quam accipit aut a quovis alio motivo odii, est peccatum odii, etiamsi concomitanter id etiam velut quia est iustum et propter alius bonos fines; quantum enim actus ille participabit rationis illius volendi quia malum est illi quasi ibi insistendo, tantum habebit odii permixti cum appetitione iusta ob alios bonos fines.

15. Sotus, loco citato, conclusione tertia, vult imprecationes mali [fol. 427v] poenae, quae inveniuntur in Psalmis et Prophetis, ut est illud: *Convertantur peccatores in infernum et omnes gentes quae obliviscuntur Deum*, et illud: *Constitues super eum peccatores et Diabolus stet a dextris eius*, esse intuitu quod mala illa iusta sint propter delicta atque se accommodando divinae voluntati illa in parte quam praecintelliguntur. Dicit etiam nonnunquam habere potius vim propheticarum praenuntiationum illorum quam imprecationum, quasi sensus sit: *Convertantur*, id est, convertentur peccatores in inferno. Utramque expositionem, cum duabus aliis tradit D. Thomas infra, q. 83, a. 8 ad 1. Vide etiam responsionem ad 3, articuli 6 huius questionis.

16. Deinde, fictum est inimicis et sceleratis velle malum temporale etiam mortis intuitu maioris boni ipsorum. Id enim non est

odio eos prosequi, sed diligere volendo illis bonum. Unde si quis intelligeret ad salutem spiritualem alicuius vitamque aeternam consequendam conferre maxime ut morte iusta plesteretur aut morte naturali cito vitam finiret vel incideret in gravem aliquam infirmitatem aut grave aliud infortunium, licitum esset id ei optare, uno et eo intuitu id illi petere a Deo. Si quis etiam sciret sceleratum aliquem non convertendum, sed additurum peccata peccatis, licitum esset ei optare mortem in maius bonum ipsius, ne amplius Deum offenderet et ne acrius in aeternum puniretur. Unde ex legenda B. Anastasiae referunt Scotus, In 3, dist. 30; et Gabriel atque alii, eam scripsisse Chryseologo [sic] de publico viro suo infideli quod si Deus praevideret eum usque ad finem vitae perseveraturum in infidelitate iubere Deum locum dare sanctis auferendo eum ex hac vita, quia melius erat ei exhalare animum quam Ilium Dei blasphemare [Ms: blasphemare].

17. Ex eodem capite, non solum inimicis, sed sceleratis licitum est velle malum temporale manu maioris boni ipsorum, sed etiam bonis et iustis. Unde infanti baptizato et ab infidelibus capto, de quo verisimile est quod pervertatur [Ms: praevortatur], licitum [fol. 428r] est optare mortem antequam perveniat ad usum rationis et dolere quod eum evaserit eo intuitu ne pervertatur, saltem sub conditione: 'si est pervertendus', licitum est illi eam optare et dolere si eam evadat. Sub eadem conditione licitum etiam est eam optare adulto ab infidelibus capto. Ex his patet non peccare parentes qui vel ipsismet vel filijs aut etiam extraneis desiderant mortem aut etiam petunt a Deo, sub conditione si futuri sunt mali, ipsamque sunt offensuri. Neque solum (ut notat Scotus, loco citato) licitum est desiderare alicui malum aliquod temporale intuitu maioris boni ipsius spiritualis, sed etiam intuitu maioris boni temporalis, ut licitum est desiderare alicui infirmitatem minorem ut evadat maiorem, aut ne eat in locum in quo certum est esse interficiendum. In universum est licitum optare cuicumque proximo minus malum quodcumque illud sit, modo non sit culpae, quod intrinsece est malum obiecti, intuitu maioris boni cuiusdam, et dolere de minori bono intuitu maioris eiusdem. Et ratio est quam diximus, quia illud est eum diligere volendo ei maius bonum aut dolendo de carentia maioris boni. Utrum autem liceat alicui consulere minus malum culpae ad vitandum maius malum culpae, disputandum est in sequentibus.

18. Tertium caput unde inimico licitum est velle malum temporale etiam mortis (imo et illi eam inferre etiam quando coniuncta est cum aeterna damnatione illius) est quando ex malitia illius id necessarium est ad conservationem honorum nostrorum, tum etiam ut nostrae reipublicae malum avertatur, paxque et tranquillitas ipsius conservetur. Ob eodem etiam fines licitum est dolere de prosperitate et bonis inimicorum quatenus huiusmodi finibus adversantur. Ratio huius assertionis est non solum quod est ordo in caritate (ut quaestione sequenti videndum est) bonumque nostrum eiusdem ordinis praeposendum est bono proximorum, bonumque commune praeterendum est bono privato, sed etiam quia [fol. 428v] ex malitia et culpa inimici efficitur id necessarium ad bona nostra conservanda: unicuique autem licitum est sua conservare et defendere adversus malitiam et iniuriam alterius etiam cum gravi damno illius, si ad id opus sit. Quo fit ut volitio mali inimici quantum sat est ad conservandum et defendendum nostra a malitia et iniuria illius, per se sit volitio huius nostri et per accidens mali inimici, ad perinde iusta sit namqueque pertineat ad odium proximi.

19. Ex hoc capite licitum est unicuique non solum quando aliter non potest conservare propriam vitam, sed etiam quando aliter non potest conservare bona temporalia. Interficere invasorem, quem scit iturum in infernum; non tamen potest eum interficere ex odio, sed intuitu conservandi et defendendi sua, neque potest plus mali ei efficere aut velle quam ad id iudicabit necessarium. Et advertite quod non solum in defensionem propriam, sed etiam proximi licitum esse idem efficere. Si etiam quis videret ex prosperitate alicuius malitia illius proventurum ipsi aliquod malum, dolere posset de prosperitate illius ad vitandum proprium malum, tum etiam quia prosperitas illa possidendi futura erat occasio culpa.

20. Ex eodem capite licitum est interficere hostes in bello iusto, eisque optare mala et dolere de prosperitate ipsorum quantum sat est ad protegendum nos et rempublicam nostram et cavendum mala nostra et reipublicae et tranquillitatem illius conservandam. Licitum etiam est optare et facere illis malum quantum satis est ad sumendam iustam vindictam de eis propter iniurias illatas. Licet enim una privata persona auctoritate propria non possit capere de alia iustam vindictam, sed auctoritate publica iudicis aut reipublicae. Una tamen respublica aut princeps capere potest de alia iustam vindictam. Haec autem amplius patebunt propriis in locis.

[fol. 429r] Ex haecenus dictis probata et explicata manet prior pars conclusionis propositae. Quam confirmare possumus ex illo Gregori, 22 Moralium: Evitare, inquit, plerumque solet ut non amissa caritate et inimici nos ruina laetificet et rursus eius gloria sine avidiae culpa contristet, cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus et proficiente illo plerosque iniuste opprimi formidemus.

21. Posterior vero pars conclusionis receptissima est, quia neque vindicta iusta propriae iniuriae ad quam quis ius habet licita est nisi auctoritate publica, nedum inferret proximis alia mala ad quae non habent ius, et quae solum cedunt in bonum proximi aut in bonum commune. Quare (ut notat Caietanus inferius, q. 83, a. 6 ad 3) haec consequentia nulla est: Licitum est optare proximis aliquod malum; ergo licitum est quoque illud eis inferre. Saepe namque in desiderio est caritas, in illatione vero esset iniustitia. Quando ergo licitum est optare proximis aliquod malum ad bonum finem non est licitum optare ut quacumque via adveniat, sed solum licita. Quod si via illicita adveniat, licitum est gaudere de effectu, ut de morte quam licite optamus, non de via qua advenit. Haec de praeepto dilectionis inimicorum, quatenus vim habet praeepti negativi.

22. Quatenus vero est praeeptum affirmativum, sit sexta conclusio in ordine. Ad hunc sensum tenemur diligere inimicos in generali quod quoties eliciamus actum dilectionis proximorum in genere contra caritatem esse (ac perinde ex suo genere peccatum mortale) excludere inimicos ab illa generalitate, quia exclusio illa in odium illorum fieret. Haec est D. Thomae, hoc loco, et communis. Exempla sunt: ut si quis in oratione dominica dicendo: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie, mente aut simul etiam voce ab illa petitione aut a quacumque alia generali orationis dominicae, excluderet inimicos; aut afferendo orationem aliquam pro omnibus christianis excluderet christianos sibi inimicos; aut si orando pro communitate [fol. 429v] aliqua vel pro consanguineis excluderet aliquem de numero eorum sibi inimicum. Si quis tamen oraret pro amicis tantum non in odium inimicorum, sed motus affectu amicorum, tumque in illo gradu hominum non continentur, inimici, non peccaret non orando simul pro inimicis. Si quis etiam legaret aliquid communitati intuitu communitatis et excluderet aliquem illius communitatis sibi inimicum a participatione talis rei legatae, peccaret etiam contra praeeptum dilectionis proximorum; secus autem



si non intuitu communitatis, sed personarum quae in ea sunt, singulis legaret relinquendo inimicus vel singulos invitaret ad mensam relinquendo inimicos. Haec Abulensis, super 5 cap. Mt, q. 348.

23. At vero in primis intelligenda est conclusio D. Thomae quando enim est licitum optare inimico oppositum eius quod petimus. Si enim quis oraret pro victis ut a carcēribus liberarentur et inter eos esset inimicus, qui iuste optat ut non liberetur, sed ut suspendatur, non video cur eodem intuitu quo iustum est ei mortem desiderare, non sit licitum etiam eum excipere a generali petitione. Imo D. Thomas et Caietanus inferius, q. 83, a. 8 ad 3 id videntur admittere. Et confirmatur haec ratio, quia non plus tenemur diligere inimicos quam amicos; a generalitate autem qua omnibus petimus a Deo conservationem vitae, excipere possumus amicum aut consanguineum cui in bonum illius possumus a Deo petere mortem ne pervertatur; ergo possumus etiam excipere inimicum cui ob iustis causis possumus desiderare aut petere a Deo ut suspendatur.

24. Deinde vero licet non dubitem peccatum mortale esse excludere inimicos a petitionibus orationis dominicae et aliis similibus (non solum quia instituta sunt a Christo ita in generali ut omnibus petantur, sed etiam quia expositur vita aeterna et petuntur media non solum temporalia sed et supernaturalia: Domine peccata nostra; et: [fol 430r] non induc in tentationem, liberarique a malo; excludere autem inimicos ab huiusmodi petitionibus est nolle eis beatitudinem et media ad id necessaria), attamen tanquam durum se mihi offert quod ubi dilectio est mere liberalis in ordine ad totam aliquam communitatem et subinde ad singulos illius ita quod neque ratione iustitiae neque ratione caritatis est tunc debita, peccatum ut mortale excipere inimicos eo intuitu quod indigni sunt quibuscumque utriusque liberalitate illa, aut certe minus digni quam reliqui; primo, qui id non est velle illis malum sed non velle illis bonum ipsis non debitum (ut neque toti communitati), in quo nulla ratio odii videtur esse.

25. Secundo, quia est id procedere ex recordatione iniuriae et animo minus bene affecto ad illos quam ad alios, et forte interveniret peccatum aliquod veniale. Si tamen quis haberet firmum propositum non volendi illis malum, certe in eo quod eis non velle bonum ipsis non debitum minus cernitur ratio odii mortalis, quam in eo quod ipsis velle malum aliquod leve. Quare cum velle inimico malum aliquod leve non sit odium mortale, fit ut neque excipere

eum a volitione boni quod vult communitati, cuius est ipse pars, sit odium mortale, ut affirmant auctores contrariae sententiae; ergo animus ille non est in causa quod in proposito cernatur odium mortale. Quod si quis dicat saltem propter scandalum esse peccatum mortale, ita praevis id fieri potest sine scandalo, ut si quis nemine id sciente applicet vinum satisfaciendi aut impetrandi quam habent saepe orationes aut elemosynae pro communitate aliqua excludendo inimicum. Deinde, quia non minus cernitur scandalum in exclusione inimici quando beneficium fit intuitu personarum communitatis (430v) tatis, quam quando fit intuitu communitatis, quandoquidem non minus exclusio illa est indicium odii in uno eventu quam in alio. Quare, si propter scandalum id esset licitum (ut ut plurimum erit) non esset constituendum discrimen quando beneficium fit intuitu communitatis et quando fit intuitu personarum communitatis.

26. Praeterea, tunc peccatum non esset contra praeceptum diligendi proximum, quasi vi praecepti teneremur ipsum ita diligere in universali, sed quia vi eiusdem praecepti teneremur neque ipsi neque aliis praebere scandalum. Adde quod talis esse posset iniuria et nequitia inimici et tam perspecta probitas conferentis beneficium, ut supposito quod exclusio ipsa de se non sit peccatum mortale cessaret scandalum, quale possent existimare in corde conferentis ita beneficium esse odium mortale adversus inimicum.

27. Praeterea, verbis posset tollere scandalum explicando motivum quo ad id licite movemur et iustificando id confirmando, si id opus est.

Haec dicta sunt ut proponam quae mihi difficultatem faciunt ad condemnandum omnino et absolute peccati mortalis huiusmodi exclusiones, maxime cum in oppositum nullam haecenus videam rationem urgentem. Navarrus vero et Caietanus, licet sententiam D. Thomae sequantur, utamen rationem debiti exigunt ut huiusmodi exclusiones sint peccatum mortale. Caietanus quidem, in Summa, verbo Odium, et Navarrus, in Manuali cap. 24, n. 16, part. ultima. Non vero sunt dicta ut homines atrendi non sint ab huiusmodi exclusionibus inimicorum, quae non solum contrariae sunt consilio illi Evangelii. Benefacite his qui oderunt vos; et orate pro persecutibus et calumniantibus vos; verum et periculosissima sunt et saepe procedent ab odio mortali quo inimicis facerent maiora mala si possent, neque ut plurimum possunt non generare scanda-

lum et plus quando inimicus excluderetur a beneficio facto com[un]i [fol. 431r] munitati cuius est pars quam quando excluderetur a beneficio facto intuitu privatarum personarum et de se apta sunt ad exacerbandos inimicos et commovendum eos ad odium et iram. Unde maxime ferendae sunt a confessariis, quia vel in illis cernitur peccatum mortale, iuxta communitatem sententiam vel moraliter timeri et praesumi debet.

28. Septima conclusio: Actu elicto neque diligere neque benefacere tenemur inimicis, excluso tempore necessitatis. Unde quicquid boni sive in spiritualibus sive in temporalibus reliquo tempore illis volumus aut facimus ad consilium pertinet, non vero ad praeceptum. Atque de huiusmodi tempore exponendum est quando in Augustino aut in quocumque alio aliquando reperitur dilectionem inimicorum ad consilium aut maiorem perfectionem pertinere. Conclusio haec est communis omnium. Et probatur, quia non plus tenemur diligere inimicos quam amicos, neque alio praecepto quam generali dilectionis proximorum quo amicos etiam tenemur diligere, sed extra articulum necessitatis non tenemur elicere actum dilectionis aut benefacere amicis; ergo neque inimicis, sed satis est quod simus parati (non constituendo oppositum) ad illis subveniendum tempore necessitatis. Cum enim praeceptum hoc affirmativum sit, non obligat ad semper, sed suo tempore; tempus autem pro quo obligat est necessitatis proximorum. Unde Christus in die iudicii dixit se misurum in infernum malos quod ei non subvenerint in proximis tempore necessitatis, dicens: Ite malediciti in ignem aeternum; esurivi enim et dedistis mihi manducare, etc. [sic]. Quanta autem necessitas requiratur ut quis teneatur proximo subvenire sub reatu peccati mortalis, patet ex dicendis in materia de elemosyna, correctione fraterna et aliis.

29. Unum est quod hoc loco advertam: quod quando quis iuste potest inimico facere malum quod paritur, non tenetur ei subvenire ad vitandum illud malum. Unde si in bello iusto occurreret in extrema necessitate panis inimicus quem iuste possem interficere non tenerer [fol. 431v] illi dare licet possim. Si tamen eum offenderet alius qui cum illo non haberet bellum iustum, quique eum non posset tunc interficere, tenetur sub reatu peccati mortalis ei subvenire si posset, esto qui extrema necessitate pateretur, infidelis esset et inimicus qui cum aliquando offenderet. Haec quod attinet ad dilectionem inimicorum.

**Quae signa et effectus dilectionis tenemur exhibere inimicis?**

*Disputatio secunda.*

1. Quod attinet ad signa et effectus dilectionis quae inimicis exhibere tenemur, sit haec conclusio: Tenemur eis exhibere signa et effectus dilectionis proportionata dilectioni qua eos tenemur diligere. Unde si sequenda sit communis illa sententia de dilectione proximorum in universali, dicendum est non licere excludere inimicos ab effectu et signo dilectionis alicui communitati exhibito, ut ab orationibus pro communitate aliqua factis aut ab alio beneficio ei collato; alias, extra casum necessitatis, nos non teneri exhibere inimico effectum aut signum dilectionis sicut neque eum diligere, quandoquidem ad huiusmodi signa et effectus solum tenemur ad exsequendum bonum quod eis tenemur velle et ad tollendum scandalum.

2. Ex hac conclusione colligunt Caëtanus, hoc loco, Navarrus in *Manuali*, cap. 14, n. 23; Sylvester, verbo *Caritas*, q. 6; et plerique alii nos non teneri alloqui et salutare inimicum et multo minus eum convivere aut admittere ad familiaritatem, esto antea familiaris fuerit nobis. Addit Navarrus: praecipue quando non vult satisfacere iniuriam quam intulit; est tamen consilii et perfectionis ea omnia illi exhibere. Ratio huius corollarii est, quia haec non sunt illi necessaria; praecipuum autem dilectionis proximorum solum obligat tempore necessitatis. Quare, sicut haec amicis denegare possumus eo quod ex liberalitate et non ex necessitate ea illis exhibemus, ita denegare illa possumus inimicis, et ob id, inquit, [fol. 432r] ubi absque non oriretur necessitas haec exhibendi, hoc de causa non licet poenitentibus denegare absolutionem.

3. Licet haec in se vera sint, in primis diligenter examinare debent confessarii an id proveniat ex odio mortali, ad sensum supra explicitum, serioque admonere debent poenitentes quod si inde provenit, eiusmodique alium apud se retinent, non manent absolvi, sed multo deteriores efficiuntur receptione absolutionis, facillime esse levitate quadam animi verbis dicere confessario se nihil mali velle inimico et tamen odium manere in corde, cuius rei non parva conjectura erat usque ad illud tempus multiplicasse peccato odii adversus illum et non sufficientem reddere rationem quare



melius sit eum non alloqui et multo maior ea de causa distulisse etiam confessionem per totam quadragesimam et maior adhuc, accipisse antea eodem modo absolutionem et nihilominus continuasse odium et multiplicasse peccata adversus illum. Praeterea, cum tan topere nobis Christus commendaverit caritatem proximorum, consiliumque evangelicum vivere in bono malo, benefacereque his qui oderunt nos et orare pro persecuentibus et calumniantibus nos, esto confessarii compertiam ad id poenitentes in rigore sub reatu mortali non teneri summopere curare vellent ut radicitus evellantur inimicitiae, hominesque mutuo sibi invicem signa caritatis et dilectionis ostendant, nisi pensatis omnibus circumstantiis coram Deo iudicaverint oppositum magis expedire vel quia ita evitabuntur maiora mala aut aliunde, id quod non raro evenire potest neque certa regula praefigi potest. Sit tamen hoc in exemplum. Aliquando is qui cum alio in iudicio contendit, maxime si sit actor, iudicare merito poterit quod si cum eo, lite pendente, loquutus fuerit, id est incentivum odii orienturque multa maiora mala. Quare tunc ad accedendum ad eucharistiam satis erit quod si forte in alio aut in aliis scan[fol. 432v]dalum suspicetur per se vel per alium qua via commodius potuerit illud tollat, ut affirmando se nihil odii retinere et ostendendum se paratum ad ostendendum offeri signa omnia dilectionis, si per eam non steterit.

4. Deinde, duo sunt casus in quibus quis tenetur alloqui inimicum aut etiam alia signa dilectionis ei ostendere, quos notat Gabriel, Super Canone, lect. 76 et nullus negat, imo omnes inveniunt. Primus est quando id esset necessarium ad salutem vel spiritualem vel corporalem incolumitatemque inimici; pro tempore enim pro quo quis fraterne corrigere inimicum aut illum docere, quia id necessarium est ad salutem spiritualem illius, tenetur eum alloqui cave signa dilectionis ei exhibere quae ad id iudicaverit necessaria: qui namque tenetur ad finem, tenetur etiam ad media necessaria ad finem. Item quo tempore inimicus esset in extrema necessitate corporali aut ei immineret malum aliud grave quod vitare non possit nisi admonitus aut nisi ei alio modo subveniretur, teneretur quis eum admonere vique subvenire, quantum satis esset et posset sine gravi damno proptio, iuxta ea quae in sequentibus dicenda sunt.

5. Secundus casus est quando ex opposito oriretur scandalum quod ipse vitare tenetur sub reatu mortali. Tunc enim quando aliter illud vitare non posset, ea signa dilectionis teneretur ostendere ini-

mico quae satis essent ad illud vitandum, neque absolvendus aut concedenda ei esset eucharistia nisi paratus esset illa ostendere aut de facto prius illa ostendere, si ad vitandum ita opus esset. Quando autem oriretur tale scandalum quod ea via esset vitandum sub reatu mortali ex circumstantiis et his quae inferius in materia de scandalo dicenda sunt, arbitrio prudentis iudicandum est.

6. Non tamen est arbitrandum oriri scandalum ex eo quod quis non [habeat] eam familiaritatem cum aliquo, quam [fol. 433r] habebat ante inimicitiam, modo eum salutet et alloquatur; quia ad illam res tenetur et saluatio et alloquutio sufficientia signa sunt ne credatur perseverare odium. Item, si quis ante inimicitiam neque alloquebatur neque salutabat inimicum, non est exigendum ut post inimicitiam eum alloquatur et salutet, sed satis est quod si vel alii putant perseverare odium, in eo tollat per se vel per alium huiusmodi existimationem contrarium affirmando et, si opus fuerit, iure etiam iurando id confirmando, quod quando propter scandalum cogendi aliqui essent ut se invicem alloquerentur et salutarent, is cogendus est incipere qui vel iniuriam intulit vel graviolem; alius enim sufficienter tollit scandalum per hoc quod manifestet se esse paratum ad eum invicem alloquendum et resalutandum.

7. Duo hic sunt advertenda. Alterum est citius oriri scandalum ex eo quod quis salutatus non velit resalutare aut quod obviam facto inimico nulloque imminente periculo declinet de via ne iuxta eum transeat et ex aliis similibus quam ex eo quod cum non alloquatur aut eum non salutet quando ab eo non salutatur, apertioraque esse indicia odii et ob id multo minus esse ferenda.

8. Alterum vero est licitum esse parentibus, praelatis, principibus et aliis dominis in poenam subditorum delinquentium et in poenam aliorum, eos non alloqui neque admittere ad familiaritatem quantum pro quantitate delicti et iuxta circumstantias concurrentes in bonum et poenam ipsorum atque in exemplum aliorum iudicatum fuerit expedire, exemplo Davidis qui 2 Reg 14, licet concesserit Absalonem reverti in Hierusalem, addit: Faciem tamen meam non videat; eumque non est alloquutus intra duos annos. Hinc vero non putent huiusmodi homines fas sibi esse odio habere subditos delinquentes, licitumque illis esse quantum voluerint extendere huiusmodi poenas. Unde si odium non tollant, non sunt absolvendi. Si etiam ex austeritate nimia, nimiaque prorogatione temporis in quo eos alloqui nolunt scandalum et existimatio odii

oriretur, absolvendi non [fol. 433v] essent, ut si post duos aut tres annos a commisso crimine parentes filios alloqui non vellent. Habenda tamen est ratio quantitatis et qualitatis delicti et aliarum circumstantiarum quae iuste possent movere ad plus vel minus pro-rogandum huiusmodi tempus et ad severius aut minus severe se gerendum; filios vero et subditos grave peccatum est palam non velle alloqui parentes et superiores suos tum propter scandalum tum etiam propter apertam irreverentiam.

9 Duo remanent dubia in hac materia. Alterum est inrum qui vel iniuriam intulit vel graviores quam acceperit, teneatur quaerere reconciliationem cum fratre suo, paterque offensus teneatur ei petenti veniam concedere. Quod attinet ad eum qui iniuriam intulit dicendum est teneri reconciliationem quaerere, veniam petendo et satisfaciendo iniuriam, nisi intelligatur offensum satisfactionem iniuriae remittere aut eam non velle, quod saepe contingit. Et hac ratione excusari possunt multi in confessionibus, et aliquando tam levis potest esse iniuria ut humiliatio et inclinatio qua se quis offenso inclinat petendo ab eo veniam, sufficiens sit in satisfactionem iniuriae. Quod si quis accedit ad confessionem reconciliatus iam fratri sine satisfactione et petitione veniae, si intelligatur fratrem offensum satisfactionem non velle non est quod molesetur, si vero eum velit, sed quia non audet aut ratione non petit, iubendus est satisfacere aut ab eo veniam spontaneam obtinere: ad id enim ex rigore iustitiae tenetur. Quae haecenus dicta sunt intendit Christus Mt 5, [23s] dicens: Si ergo offers manus tuam ad altare et recordatus ibi fueris quod frater tuus habet aliquid adversus te, relinque ibi munus tuum ante altare et vade prius reconciliare fratri tuo. Ex quibus verbis non solum habetur satisfactionem faciendam et reconciliationem curandam esse, sed etiam curandam esse statim: Intelligendum est tamen si commode possit fieri. Si enim frater offensus longo intervallo distet, satis est offerentem paratum esse eam curare quamprimum [fol. 434r] num commode poterit; intelligendum etiam est modo non iudicetur convenientius ut differatur. Aliquando enim si statim post offensam commissam reconciliatio intentetur et venia petatur, non aliud fiet quam inflammare odium et recrudescere fratrem offensum, qui quasi pro nihilo parabit iniuriam in se commissam tam concitata intentione reconciliationis et petitionis veniae. Ut ergo Christus Dominus nobis significaret quam gratum sibi esset curare reconciliationem et reintegrationem amoris

et caritatis cum proximis quam quis commode posset, praeponendumque id esse collatione sacrificii protulit verba illa, non vero quod intenderet commoditatem (iuxta regulas prudentiae) non esse spectandam. Ex eisdem autem verbis Christi addiscant confessarii ferendum non esse ut quis accedat ad sacrum eucharistiam non curata prius reconciliatione cum fratre suo, si id commode fieri posset.

10. Porro reconciliationem intentare quis potest per se vel per alium; et si per alium eam obtinuerit id erit satis. Laudabilius tamen est per se ipsum id efficere veniam petendo, nisi aliquando iustis de causis iudicaretur expedire ut per alium intentaretur.

11. Qui solum propositet iniuriam inferre et non intulit, aut id intulit et non est subsecuta iniuria aliqua, idque latet cum cui iniuria paratur, neque tenetur veniam petere, neque id debet facere, quia id esset manifestare peccatum proprium et se ipsum infamare sine necessitate praebereque proximo occasionem odii.

12. Quando quis iniuriam intulit, offensus tamen ignorat quis is fuerit, tenetur quidem satisfacere iniuriam vel remissionem per tertiam personam obtinere, per quam etiam debet veniam petere; citamen non debet se ipsum pandere propter easdem rationes.

13. Praelatos et superiores, si modicum in corrigendo subditos excedant et peccent, admonet Augustinus, cap. Quoniam necessitas (fol. 434v) §6 d<sup>4</sup>, ne a subditis veniam petant, sed a Deo, dicens: Non a vobis exigitur ut vos a subditis veniam postuletis, ne apud eos quos oportet esse subditos, dum nimium servatur humilitas regendi frangatur autoritas. Haec de eo qui iniuriam intulit.

14. Quod vero attinet ad eum qui eam passus est utrum teneatur veniam concedere offendenti, quando eam petit, ex dictis in superioribus patet non teneri quoad remissionem satisfactionis iniuriae, teneri vero tollere odium, esto offendens id non petat. D. Thomas, inferiori, q. 83, a. 8 (ut eum explicat Caietanus) affirmat teneri eam concedere, non solum tollendo odium si illud habebat, sed etiam ita ut significet se illud non habere, quia nisi ad hunc sensum illam concederet petenti esset scandalum quo iuste crederetur eum retinere odium proximi. Et hoc placet.

15. Alterum dubium in hac materia est utrum qui retinens



odium cum fratre dicit in oratione dominica verba illa; Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris peccet. Et in partem affirmativam est quod mentitur Deo cum quo loquitur, quod grave peccatum est. Quidam hoc argumento moti dixerunt cum retinetur odium non esse recitandam orationem dominicam. Alii vero dixerunt recitandam esse, sed subtrahenda esse verba illa. Utrosque merito reprehendunt Chrysostomus in eadem verba et alii Patres; neque enim admittendae sunt aliae petitiones neque forma orandi a Christo nobis tradita immutanda aut truncanda est. Vide inter alios Gabrielem Super Canone, lect. 76, et Abulensem, super cap. 6 Mt, q. 116. Quare dicendum est recitandam esse, huiusmodique peccatores debere se reputare partem Ecclesiae, quae non sibi soli, sed toti Ecclesiae petit ex institutione Christi dum dicit: Dimitte nobis et non mihi tantum. Unde et verba illa: «sicut et nos dimittimus debitoribus nostris» licet non ratione sui, ratione tamen aliorum qui in illa particula «nos» simul cum ipso intelliguntur, vera sunt. Neque enim dicimus «sicut [fol. 435r] nos omnes dimittimus», sed «sicut nos», ad cuius veritatem satis est quod maior aut praecipua pars id faciat. Qui vero recitat orationem dominicam ad haec non advertens, cum eam recitet ut in Ecclesia dicitur et a Christo instituta est non mentitur, quia in sensu explicito vera est. Apposuit vero Christus verba in ea petitione ut intelligerent homines sibi non dimitti peccata, nisi ipsi odium proximorum tollent; atque ita devenientes ad verba illa, veniamque suorum peccatorum desiderantes, allicerentur ad tollendum odium. Unde ea consideratione ab huiusmodi peccatoribus dici deberent verba illa ut erubescerent divinam maiestatem odium tollere. Et adverte quod licet dum in odio recitatur oratio dominica non dimittantur peccata, inservit tamen (sicut et caetera opera bona facta in peccato mortali) ut citius Deus emolliat cor ipsius, cumque exuat ab odio et aliis peccatis.