

ginis sive per modum vestigii secundum ea attributa, per quae processio personarum habetur in Deo, ne dum secundum ea quae appropriantur personis. Trinitatis vero formaliter acceptae, prout nempe sunt tres personae distinctae in Deo, nulla est in rebus repraesentatio, ex qua ope luminis rationis Trinitas investigari possit: est tamen ea repraesentatio, per quam intellectus lumine Fidei illustratus eandem Trinitatem analogice percipere potest; quod sufficit ad rationem imaginis analogae.

Huc faciunt certissima capita doctrinae penes Scripturas et Patres, tum testantes dogma Trinitatis esse mysterium humanae rationi impervium, solaque revelatione in eius notitiam deveniri posse, tum idem mysterium proponentes et explicantes nobis conceptibus analogicis, sed veris, desumptis ex operationibus intellectus et voluntatis nostrae; tum docentes factum esse hominem ad imaginem Dei. Quibus nihil est in Theologia manifestius, sed quia haec proprie ad Tractationem de Trinitate spectant, satis sit modo ea inuisse.

SCHOLION. Hactenus de causa efficiente creationis. Ad haec revocari quoque potest questio quam I. p. q. XLV. a. 8 pertractat S. Doctor: utrum scilicet creatio admisceatur in operibus naturae et artis. Cuius quidem quaestionis non hic est sensus: utrum cum natura et arte concurrat Deus, eaque activitate qua potens est ex se creare; sed hic: utrum cum aliquod opus fit a natura vel arte, aliquid sit in eo opere quod solum a Deo per creationem producat. Haec autem dubitatio inducta est propter formas quas quidam negabant a causis naturalibus prodici. Iam vero cum nulla necessitate adigamur ad has formas admittendas distinctas a subiecto praeter animas in viventibus, quae certe creantur, quoniam sunt substantiae simplices; abstinere possumus ab hac quaestione. In ceteris enim operationibus naturae, omnis effectus ad modum quemdam reddit quo substantiae praesistentes modificantur. Nulla ergo realitas nova producit, nullus ergo locus creationi.

§. 2. DE CAUSA EXEMPLARI

Thesis IX.

Creatio rerum postulat veluti normam sui exemplar earundem in ipso Deo existens. Huiusmodi vero exemplar ipsa est divina cognitio distincta omnium possibilium determinata a divina essentia, quatenus ea cognitio obiectum esse potest cognitionis reflexae.

I. Doctrina, quae haec defenditur, redit ad doctrinam de Ideis, quas esse et quid sint docuit S. Thomas I. p. q. XV. Scopus quidem S. Thomae in q. XLIV. a. 3. est doctrinam platoniam de Ideis per se subsistentibus impugnare; cui ut nos quoque morem geramus, rem paucis perstringemus. Idea generatim est forma rei in mente artificis existens, secundum quam formam artifex rem ipsam exsequitur. Cum vero appellantur *ideae* absque ullo addito, eae generatim intelliguntur, secundum quas res omnes fiunt, et quibus res omnes assimilari debent ut sint; eaeque sunt *ideae divinae*. Quae ita definiuntur ab August. L. 83. qq. q. 46. «Sunt *ideae* principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae in divina intelligentia continentur... secundum quas formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.» Ex quibus patet quinam sint characteres proprii *ideae*. Proprium est enim *ideae* 1) ut sit in intellectu tanquam *cognitum*, est enim id quod intuetur artifex ut operetur: ex quo consequitur quod sint etiam *principium obiectivum cognitionis* rei, cuius sunt *ideae*, sint nempe illud in quo *cognito* res cognoscatur; ratio est quia res fit similis illi: ergo *ideae* cognitae et res cognoscitur; 2) proprium *ideae* est, ut sit *principium operationis*, dirigens nempe voluntatem ad opus, quia ad eius similitudinem res effici debet. Quam *idearum* notionem Elias quoque Cretensis expressit in Orationem 10. Nazianzeni his verbis: «Nos (Christiani secus ac Plato) opifices quidem rationes pie existimus et appellamus, per quas Deus omnia procreavit apud eum existentia, non autem ex cogitatione postea factas. Simul enim Deus, et simul apud eum omnium rerum tam quae in intellectum quam quae in sensum cadunt, rationes sunt.

Plato autem extra Deum haud pie haec esse dicit, eumque tanquam in exempla quaedam influentem ea quae sensu percipiuntur condidisse ait. » Quas rationes appellat *δημιουργικούς λογους*, *rationes effectrices* Zacharias Mitylensis in opere De mundi Opificio, atque *οὐσιπικούς λογους*, rationes effectrices essentialium et praedestinationum divinarum ac bonas voluntates quae constituunt et faciunt omnia Dionysius de div. Nom. c. 5. Quae quidem postremae appellationes eo spectant ut alter character, quem diximus, idearum significetur. Sunt enim ideae practicae ordinatae ad opus, quod voluntatis est imperare ac exsequi, et idcirco ideae causae rationem habent quatenus voluntas iis coniungitur. Non sunt autem proprie voluntatis actus, sed solum principium dirigens voluntatem: quare iis appellationibus plus dicitur quam spectato contextu significetur. Unde Maximus apud Euthymium P. 1. Panop. Tit. 3. (Migne P. G. V. CXXX) « Rationes omnium rerum ante secula habens in se Deus, ex illis omnia sensibilia et intelligibilia procreavit, opportuno tempore universa et singula constituens. Atque his quidem rationibus Deus cognoscit omnia antequam fiant. Has porro rationes Areopagita Dionysius praedestinationum vocat, divinasque voluntates. » Hisdem consentiens S. Anselmus Monol. c. 8. eas vocat « exemplum rei faciendae, sive, ut aptius dicitur, formam vel similitudinem vel regulam praecedentem in ratione summae naturae, per quas antequam res essent, iam erant in ratione summae naturae quid aut quales aut quomodo futurae essent. » Distinctae proinde res per ideas representantur, ac per eas sive in eis cognoscuntur.

Ex hac adumbrata notitia idearum facile liquet quod qui per ideam aliquid opus ad extra molitur, operatur per intellectum, qui apprehendit ideas, et vicissim quod qui aliquid opus ad extra molitur per intellectum, operatur per ideas; etenim intellectus ad opus externum concurrere potest quatenus exhibet normam vel formam rei faciendae; atque idcirco in idem reapse redire has locutiones, efficere aliquid per ideas, efficere per intellectum vel per sapientiam sive in sapientia et huiusmodi. Perinde est vero sive ideae artificis sint realiter inter se distinctae ac tot quot res faciendae, sive sit unum exemplar exhibens in se formam distinctam singularum rerum.

Probandum est primo Deum executum esse opus creationis secundum ideas, easque non extra se positas, sed in ipso Deo, tum breviter declarandum quid sit illud, in quo ratio propria ideae collocanda sit. Non est necesse ut membra duo illius quod primo loco probandum sumimus, seorsim demonstrantur, unum enim altero conjunctur.

II. Colligitur illud manifeste ex Scripturis. Primo quidem ex iis locis quibus Deus dicitur fecisse omnia in sapientia Psal. CIII, 24. fecisse caelos in intellectu Psal. CXXXV, 5. tum spectatim ex sequentibus 4. Genes. 26. Creatio hominis ita describitur ut inducatur Deus dicens: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Iam vero qui sic loquitur significat se, antequam opus suum existeret, illud mente concepisso, concepisso non in confuso sed determinate, conceptum huius operis determinati a semetipso desumpsisse, iuxta hunc conceptum exsequi opus; atqui hoc est agere per ideas, et per ideas non extra se positas: ergo. Prov. VIII, 22. seq. exhibetur Sapientia, quam Dominus possedit in initio viarum suarum antequam quidquam faceret a principio. Haec de se ipsa testatur quod quando (Deus) praeparabat caelos, aderat, quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando aethera firmabat sursum et librabat fontes aquarum, quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis ne transirent fines suos, quando appendebat fundamenta terrae, cum eo erat cuncta componens. Hic habes effectus determinatos secundum speciem, secundum modum, certis legibus constitutos; hos divina sapientia disposuit et ordinavit; atqui id tantum est ac dicere secundum ideas rerum in divina mente existentes esse res factas, atque has ideas non aliunde esse acceptas; sapientia enim aeterna quam Dominus possedit eas in se ipsa gerebat. Sapient. XIII, 1. seq. Deus artifex dicitur, comparatur cum artificibus, iisque praestantior demonstratur. Porro proprium est artificis agere per ideas: ergo. Ioan. I, 3. Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est, in ipso vita erat. Si plurimum codicum et scriptorum lectionem sequamur (1), postrema verba hunc sensum fundunt; quod factum est in ipso (Verbo) vita erat. Quid autem per ea significetur audi docentem August. Tract. 1. in Ioan. « Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam. Si enim in arte arcam non haberet, non esset unde fabricando illam proferret. Sed arca sic est in arte, ut non arca ipsa quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit... Attendite ergo arcam in arte, et arcam in opere. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Si ergo fratres carissimi, quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia; hinc quae fiunt per ipsam artem non continuo vita sunt, sed quidquid factum

(1) Lege Patritium de Evangelis L. III d. 8. n. 21.

est vita in illo est. » Ars autem, in qua opus vivit, est conceptus rei eiusdem, ad cuius normam fit, qui conceptus est idea.

Certum est igitur Deum creasse res per ideas easque sibi insitas non extra positas. At certum ne est etiam non potuisse aliter Deum creare, sive creationem postulare ideas existentes in Deo? Responso affirmativa ita probari potest. Tum universa revelationum ipsa ratio repraesentant Deum creatorem omnia libere, creatorem cum plena independentia a quovis quod non sit ipsum. Atqui qui libere aliquid opus ad extra exsequitur, is operatur per ideas, et qui est prorsus in operando independens, nequit ideas aliunde accipere: ergo. Probationem minoris dabimus paulo post.

III. Doctrinam Scripturae Patres expoliunt tum asserentes ideas omnium rerum menti divinae, earumque nativam indolem explicantes, tum Platonem impugnantis qui ideas rerum extra Deum posuit, tum necessitatem harum idearum non uno modo affirmantes. Quae omnia simul August. probat lib. 83. qq. q. 46. « Nemo est qui non profiteatur omnia quae sunt idest quaecumque in suo genere propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata... Quo constituto atque concessio, quis audeat dicere Deum irrationabiliter (h. e. caeco quodam modo) omnia condidisse (en necessitas idearum)? quod si recte dici et credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita; nec eadem ratione homo qua equus, hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus (en ideae). Has autem rationibus ubi arbitrandum est esse nisi in ipsa mente creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constinebat: nam hoc opinari sacrilegum est (en impugnatio doctrinae ponentis ideas extra Deum). » In eandem rem haec habet Origenes in Ioannem ad ea verba In principio erat Verbum. « Opinor, sicut domus et navis fabricatur vel aedificatur iuxta figuras et formas mentibus eorum, qui structurae praesident, conceptas, domo navique principium sumentibus ab his figuris et rationibus quae sunt in artifice: sic universa facta fuisse iuxta rerum futurarum rationes, iam antea a Deo manifestatas in sapientia. Omnia enim in sapientia fecit. » Sicut ergo ideis opus est artificio, ita ideae sunt necessariae creatori, quae in sapientia continentur Dei. Porro ideas, quales Plato concepit, exagitat Iustinus Cohortat. ad Gentes, qui ait. « Platonem errasse, quia existimavit speciem quamdam separatam ante id quod sensibile est existere, quod et exemplar eorum quae facta sunt saepe nominat. » Tertullian. De Anima. « Vult Plato esse quasdam substantias invisibiles, incorporatas, supermundiales, divinas et aeternas, quas appellat Ideas, idest formas exemplares, et causas naturalium istorum

manifestorum et subiacentium corporalibus sensibus; et illas quidem esse veritates, haec autem imagines earum. Relacent ne iam haeretica semina Gnosticorum et Valentinianorum? » Et Nazianzenus Orat. XXVII, recensens varios Philosophorum errores ait. « Platonis ideas impete, animorumque in alia atque alia corpora transmigrationem. » (1).

IV. Argumentum ex ratione, quo demonstratur Deum esse primam causam exemplarem omnium rerum, huc revocatur. Causa prima debet esse huiusmodi ut determinet ex tot possibilibus quanam effectus existere debeant, et ex tot possibilibus modis quibus existere iidem possunt, quibus modis existere debeant. Ratio est quia possibilia non possunt a se ipsis esse, nec possunt esse omnia simul, nec simul omnibus modis qui sunt eis possibile, nec in uno est maior ratio cur sit, quam in alio. Iam vero causa prima determinare haec nequit nisi libere agendo; nam si ex necessitate naturae agit, vel producit omnia quae producere potest, et hoc est impossibile; vel determinata est ad certos effectus tantum producidos, et sic quia non ea est quae se determinat, erit ab alio determinata, ideoque non erit amplius causa prima. Atqui causa libera est causa intelligens, effectusque suos libere producit quatenus inter ea, quae mente apprehendit, eligit aliud prae alio, illudque exsequitur quod apprehendit. Hoc autem, quod mente apprehenditur et ad cuius normam effectus producit, est idea. Ergo. Huiusmodi autem ideas divina sapientia non ab alio accipere potuit quod sit extra ipsam, quia nihil est extra Deum quod non sit factum a Deo, et quia divina sapientia utpote infinita est prorsus independens. Ergo cum causalitate efficiente creationis nexa est tanquam elementum eius causalitatis exemplaris: et sicut est causa prima efficiens, ita est quoque causa prima exemplaris.

V. Quaeritur quid sit illud quod in Deo concipi potest ut rationem Idea habens. Idea, ut diximus, se habet ut cognitum, ut id quod artifex intuetur: licet autem hic intuitus requiratur, ut idea vim suam exerat; hic tamen intuitus non constituit ideam. Ratio est evidens, nam ipse ideam supponit. Iam vero Idea in Deo sunt realiter ipsa essentia divina, cum quidquid in Deo est sit Deus: verum distinctione adhibita rationis inter essentiam et attributa, quaeritur utrum formaliter concipi debeat sub ratione ideae essentia

(1) Sunt qui dubitent, quinque negent figmentum hoc idearum subsistentium extra Deum fuisse a Platone excogitatum, calumniamque rerum Aristotelem traducant; verum haecenus nulla sunt allata argumenta quae Aristotelis auctoritatem infringant.

divina, an potius divina cognitio omnium possibilium, ita ut alterutra prout quidem est intellecta sive cognitione directa qua essentia divina apprehenditur, sive cognitione reflexa qua ipsa cognitio Dei directa apprehenditur, exerat vim ideae. Alteram sententiam praeoptamus dicentes divinam cognitionem distinctam possibilium (cuius quidem ratio est ipsa divina essentia) esse exemplar rerum, quatenus ea est obiectum cognitionis reflexae. Haec sententia sic breviter probatur. Idea debet in se ipsa distincte et proprie repraesentare res faciendas; ideoque eas formaliter repraesentare, eaque repraesentatione quae natura saltem praevertat ipsam cognitionem qua apprehenditur; nam ea repraesentatio est de ratione ideae, et cognitio ideae, ut diximus, ideam supponit. Atqui essentia divina nullam rem faciendam in se ipsa formaliter exhibet, sed exemplar tantum virtuale dici potest rerum, quia eminenter continet omnia. E contrario scientia Dei, cuius ratio est ipsa essentia divina, exprimit distincte et proprie omnes essentias posibles; haec itaque expressio omnium rerum prout obiectum est cognitionis reflexae, ideae rationem habet. Quod autem cognitio reflexa secundum suam rationem formalem, etsi unus sit simplicissimus actus cognitio directa et reflexa, sit Deo adserenda liquet; quia Deus non tantum se et res intelligit, sed intelligit quoque se intelligere. Huic sententiae suffragatur certe S. Thomas, qui I. p. q. XV. a. 2. ad 2. ait. « Deus non solum intelligit multa per essentiam suam (en cognitio directa possibilium), sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam (en cognitio directa obiectum cognitionis reflexae): sed hoc est esse plures ideas in intellectu eius. » Sunt ergo ideae quia intelligit se intelligere, et sunt plures quia intelligit se intelligere multa, h. e. quia cognitio directa multorum est obiectum cognitionis reflexae. Et quaest. disp. q. De Veritate III. a. 2, ad 4. « Prima forma, ad quam omnia reducuntur, est essentia divina secundum se considerata, ex cuius consideratione divinus intellectus advenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis ipsis, in quibus pluralitas idearum consistit. » Modi isti ergo non exhibentur formaliter ab essentia in se ipsa, sed adveniuntur ab intellectu, qui eosdem cogitat determinatus ab essentia h. e. a sui ipsius natura. (Cf. Instit. Philos. Theol. Th. XIX. p. I.) Quando ergo alibi Thomas docet essentiam ut intellectam esse ideam, id, prout a nostra sententia discrepat, eatenus accipiendum videtur, quatenus essentia virtualiter et eminenter continens possibilia est ratio cur intellectus eam intelligens concipiat formaliter possibilia sive omnes essentias rerum.

Huic doctrinae favent PP. qui ideas semper appellant λογους, rationes, praedefinitiones, locutionem Dei (Anselmus Mon. c. 9.

« Illa autem forma rerum quae in eius ratione res creandas praecebat, quid aliud est quam rerum quaedam in ipsa ratione locutio? » ; quae non essentiam proprie, sed actum cognoscitivum significant. »

COROLLARIUM. 1) Ergo una est realiter idea in Deo, sicut una essentia est et cognitio, eaque multiplex est secundum diversos respectus ad res, quas uno actu omnes distincte exprimit.

2) Ergo idea in Deo est aliquid essentialiter non personale, sicut est essentialis ipsa cognitio. Sane idea est elementum necessarium causalitatis efficientis creationis; porro haec causalitas est essentialis, communis ex aequo tribus personis.

3) Ergo distingui potest veluti duplex mundus, quemadmodum Clemens Alex. in G. Strom. relatus ab Eusebio in Praep. Evang. L. XI. c. 25, distinxit, nempe mundus νοητος et αισθητος, ut ille sit idea mundi in mente divina existens, hic mundus realis existens.

§. 3. DE CAUSA FINALI.

Thesis X.

Nulla quidem est causa finalis divinae voluntatis, at est effectuum eius, eaque est divina bonitas, quae dici etiam potest ratio cur Deus velit creaturas. Ipsa est finis cui ultimum operum divinatorum: finis autem qui creationis est externa divinae bonitatis cognitio, amor et laus, sive gloria extrinseca, in qua bonum supremum creaturae intelligentis consistit, quae est finis cui obnoxius operum divinatorum.

1. Causalitas finis respectu voluntatis in eo est sita quod aliquid ratione suae bonitatis alliciat voluntatem aliquam ad amorem sui vel desiderium. Respectu vere mediorem in eo consistit quod aliquid per se amatum aut desideratum sit ratio cur alia amentur aut desiderentur et ad ipsum ordinentur (Instit. Philos. O. Th. XXVI). Quoniam finis respectu voluntatis creatae causa esse potest tum ut existat actus voluntatis tum ut voluntas agens ad hoc vel illud referatur; Dei autem voluntas non est nisi volitio, quae Deus ipse est, ens a se: manifestum est quod nulla causa finalis potest esse propter quam sit divina volitio. At quaerere licet an possit esse causa finalis cur ad hoc vel illud terminetur. Si nomine causae finalis intelligis improprie tantum id quod ratio est cur Deus

alia a se velit, id concedendum est, ut postea (n. III) videbimus. Si vero causam proprie accipis et intelligis aliquid a Deo distinctum quod bonitate sua percepta influit moraliter in voluntatem ut ipsum vel aliud propter ipsum velit Deus; negandum est esse ullam causam finalem divinae volitionis etiam quoad terminationem ad hoc vel illud. Etenim primum Ens, quod est prorsus independens, nullius alterius rei influxui subesse potest; atqui divina voluntas seu volitio est tale ens: ergo. Ita S. Thomas I. p. q. XLIX, a. 5. Hinc August. De Genesi cont. Manich. c. 2. « Si ergo isti dixerint, quid placuit Deo facere caelum et terram? respondendum est eis ut prius discant vim voluntatis humanae, qui voluntatem Dei nosse desiderant. Causas enim voluntatis Dei scire quaerunt, cum voluntas Dei omnium quae sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas Dei, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: quare fecit Deus caelum et terram, respondendum est ei: quia voluit. Voluntas enim Dei causa est caeli et terrae, et ideo maior est voluntas Dei quam caelum et terra. Qui autem dicit: quare voluit facere caelum et terram, maius aliquid quaerit quam est voluntas Dei: nihil autem maius inveniri potest ».

Haec eadem veritas proinde ab iis omnibus affirmatur, qui docent voluntatem Dei causam esse omnium rerum Deumque esse primam omnium causam; atqui id omnis Scriptura omnesque Patres testantur. Idem quoque disertè affirmant qui Deum dicunt sufficientissimum sibi, nullaque re indigentem, quod Scriptores inspirati et Patres unanimiter docent, ut ex praecedentibus constat: quo referri potest et illud Psal. XV, 2. secundum lectionem vulgatam: Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam honorum meorum non eges; et illud Iob. XXII, 3. quid prodest Deo יְהוָה, si iustus fueris, aut quid ei confers, si immaculata fuerit vita tua? Voluntas enim quae aliqua causa finali sollicitari potest, non est sibi sufficientissima, nec nullius indiga. Cf. August. Doct. Chris. L. I. c. 31. Chrysos. hom. III, in ep. ad Philem.

II. Divina opera (universim accipimus opera Dei, non exclusis miraculis effectibus et supernaturalibus, etsi de iis explicite non loquamur) finem aliquem necessario habent propter quem facta sunt, sunt enim opera agentis per intellectum qui finem semper intendit. Quamvis enim voluntas divina nullam causam habeat, attamen quoniam rationaliter agit, necesse est ut effectibus suis finem praestituat, ad eumque ipsos ordinet, velique ideo effectus suos esse propter aliquem finem. Eorundem praeterea effectuum natura talis est ut propter aliquem finem, qui non sit ipsa eorum sola essentia aut natura, existere debeant; sunt enim entia in potentia ad aliud

puta ad operationem aut quod simile ideoque nequit eorum auctor ad certum finem eos non ordinare: quare et finis ultimus esse debet in quem omnes creaturae sint ordinatae. Hic autem finis ultimus est divina bonitas, quam divina voluntas necessario diligit. Divina autem bonitas ontologicè sumitur prout est ipsa plenitudo του ειναι, et infinitum perfectionum pelagus, sive prout est ipsa essentia Dei boni. Quod vero hic sit finis ultimus effectuum divinorum et ideo sit causa finalis ultima rerum id quod est earundem causa prima efficiens, evidens est. Etenim 1) dignitas causae finalis, cum sit perfectio simplex, competit necessario Deo, atque perfectissimo modo competere ei debet: 2) si finis ultimus, ad quem a Deo res ordinantur est aliquid praeter Deum; quoniam finis ultimus est *finis cui*, huiusmodi vero finis est subiectum aliquid ad quod ordinatur aliud; consequens erit esse aliquid ens praeter Deum, qui sit finis ultimus operum divinorum. Iam vero huiusmodi ens vel est par vel maius vel minus Deo. Prima et altera hypothesis repugnat; in tertia autem hypothesis istud ens minus Deo vel ordinatur in Deum, vel non ordinatur: si ordinatur, ergo non est finis ultimus: si non ordinatur, ergo est independens a Deo, ideoque non minus, sed par Deo. Necesse ergo est ut finis ultimus rerum sit ipse Deus omnium creator: cum vero finis sit bonum, nequit esse Deus finis ultimus rerum, nisi quatenus voluntas divina cuncta propter bonitatem suam a se dilectam effecerit, et ad eam retulerit. Divina igitur bonitas est causa finalis omnium rerum, *causa*, inquam, *finalis*: est enim id quod amatum a Deo ratio est cur alia sint, et est id ad quod ea realiter ordinantur.

Ex probatis in hac et praecedente parte patet ratio distinctionis s. Thomae q. XIX. a. 3. qui tum concedit tum negat Deum *velle hoc propter hoc*. Ait enim quod voluntas Dei non *propter hoc* vult hoc, si per verba *propter hoc* significetur causa finalis actus divini; sed *vult hoc esse propter hoc*, nempe vult effectus suos esse ordinatos in fines sibi convenientes, vult enim ordinem in rebus, atque omnia tandem vult propter se ipsum seu suam bonitatem, quae est ultimus finis omnium.

III. Negavimus causam existere finalem divinae voluntatis; affirmavimus divinam bonitatem esse causam finalem rerum, quaeritur an eadem bonitas divina sit finis et ratio divini actus volentis, seu finis et ratio cur Deus velit creaturas. Quae quidem quaestio ut intelligatur advertendum est 1) quod finis non ille qui consequendus intenditur, sed ille cuius amore aliquid fit et in quod aliquid refertur, non dicit nisi id quod cognitum est ratio cur aliquid fiat. Ratio autem 2) in hoc differt a causa, quod causa requirit distin-

clionem inter se et effectum, huiusque a se ipsa realem dependentiam; id autem quod est mera ratio sufficiens potest esse idem reapse cum rationato sicut e. g. infinita perfectio est ratio necessitatis suae existentiae. Scilicet inter rationem et rationatum non requiritur distinctio realis, sed sufficit fundamentum reale distinctionis rationis, qua adhibita valet mens concipere ex duabus formalitatibus alteram tanquam necessariam ut altera sit, et hanc alteram valet concipere et affirmare vel existentem vel possibilem saltem, si altera sit, affirmatione quidem obiectiva, ita ut res dicatur esse eo quod est, non ideo sit quia concipitur: ita ratio sufficiens libertatis est intelligentia. Ratio vero sufficiens adaequata cur voluntas ad hoc vel illud terminetur, complectitur etiam determinationem liberam voluntatis, a qua si fiat praecisio, non restat nisi ratio sufficiens cur possit, si velit, ad hoc vel illud terminari. Hoc posito manifestum est divinam bonitatem, vel etiam amorem suae bonitatis, rationem esse cur divina voluntas velit alia a se. Nisi enim Deus semetipsum h. e. bonitatem suam amaret, non posset alia diligere; creaturae enim non sunt nisi quaedam participatio finita divinae bonitatis, propter quam tantummodo bonae sunt; et cum Deus se diligat, potest, si vult, et alia, quae similitudines sunt sui, amare. Comparatis ergo his duobus quae identica sunt re, sed ratione distingui possunt, divina bonitate, et amore creatorarum vel voluntate creandi, liquet priorem esse alterius rationem ad eum modum (ratione habita distinctionis inter rationem et rationatum) quo infinita perfectio est ratio necessitatis existendi. Ita Vasquez in 1. p. q. XIX, a. 5. d. LXXXII, c. 2. Et haec est doctrina s. Thomae C. G. I, 86. « Finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea, quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso ». Quo argumento probat divinae voluntatis posse assignari *rationem*; subdens c. seq. quod quamvis id possit, non potest tamen assignari causa.

Quemadmodum vero bonitas Dei ratio esse potest cur divina volitio ad haec vel illa obiecta terminetur, seu, quod perinde est, cur alia a se velit Deus; ita amor Dei alicuius obiecti, puta creaturae rationalis, potest esse ratio cur alia Deus velit esse propter hominem. Dico: *amor Dei*, non ipsum obiectum, in quod fertur amor. Ratio est quia quod valet in bonitate Dei respectu divinae volitionis valere pariter potest in aliqua volitione respectu alterius, inter quas sola distinctio rationis intercedit.

IV. Quod hactenus statimus doctrina Patrum confirmat. Athenagoras De Resurrect. mortuor. n. 12. « Deus nec frustra hominem fecit, est enim sapiens, nullum autem sapientiae opus inutile; nec ad

proprium suum usum, nulla enim re indiget; qui autem nulla omnino re indiget, sua ei opera nihil ad proprium usum attulerint. Sed nec ob aliquam rerum a se creaturam hominem condidit... Quapropter si nec sine causa, nec frustra creatus est homo,... nec ad ipsius creatoris usum, nec ad alterius cuiuspiam rei ab ipso condita; liquet Deum, si prima et latius patens consideretur ratio, *propter se ipsum* et elucentem in omnibus ipsius operibus *bonitatem et sapientiam* adductum fuisse ut hominem faceret ». Quod et Origenes testatur his verbis De Principiis L. II. c. 9. n. 6. « Bonum esse et iustum et omnipotentem Deum creatorem universorum ex Scripturis divinis, quibus valuimus assertionibus, frequenter ostendimus. Hinc cum in principio crearet ea quae creare voluit, idest rationabiles naturas, nullam habuit *aliam creandi* causam, nisi *propter se ipsum*, idest *bonitatem suam*. » Tum Gregorius Nyssenus hom. 7. in Ecclesiasten. « Hoc bonum tum revera ipsum est, tum *propter se* dedit eis, quae sunt, et dat facultatem ut producantur, et ut in eo, quod sunt, perseverent ». Atque id est quod Dionysius docet de divinis Nomin. c. 4. « Iam ad nomen boni nostra venit oratio, quod praecipue Theologi Deo ex omnibus attribuunt, ipsam, ut opinor, divinam essentiam bonitatem appellantes, quod *hoc ipso quod bonum est*, ut bonum per se et essentia sua, in ea quae sunt omnia bonitatem diffundat. Ut enim sol noster, non cogitatione aut voluntate, sed eo ipso quod est, omnia illustrat, quae eius lumen pro modo suo capere possunt, sic etiam ipsum bonum, quod ita praestat soli, ut prima species tenui obscuraeque imagini, per se ipsaque essentia sua, iis quae sunt omnibus, pro eorum captu, totius bonitatis radios emittit ». Quae quidem similitudo ducta a Sole non eo spectare putanda est, quod sicut Sol necessario agit, ita et Deus; de modo enim agendi nullatenus hic disputat Dionysius. Sed eo spectat, ut sicut insitum naturae Solis est illuminare, utique ex necessitate naturae, ita insitum naturae bonitatis divinae est se in alia diffundere, utique libere iuxta exigentiam suae naturae: hoc autem tantumdem est ac dicere: divinam bonitatem rationem esse cur voluntas divina ad alia se porrigat. Haec ipsi assertae doctrinae suffragatur sententia Prov. XVI. 4. saltem prout legitur in Vulgata: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus: כל מעל יהוה למענהו*. Frequenter *מענה* est *consilium, propositum*: sensusque esse possit: omnia fecit Deus secundum consilium suum (cf. Ephes. I, 11.). Verum quia vox ea est a verbo *ענה* quod est *respondit*, potest et hanc indure significationem ut sit *responsum* (correspondenza) *congruentia*: cf. Eccle. X, 19. Porro alitum eius vocis referri potest quidem ad *כל*, ut sensus sit: omnia a Deo ita esse fa-

eta ut sibi invicem respondeant, et congruant: verum potest etiam referri ad proximum nominativum יהרהר, uti sensus sit: omnia fecisse Deum ut sibi auctori respondeant; h. e. ut ad se referantur, ordinentur. Primam hypothesim videtur secutus interpres graecus, qui vertit: πάντα τα έργα του Κυρίου μετὰ δικαιοσύνης; alteram Hieronymus. Nisi forte is legerit tanquam praepositionem למען propter. Quare lectio vulgata nequit dici aliena a textu hebraico. In verbis sequentibus: *impium quoque in diem malum*, constructio praegnans videtur esse, ut integra sententia sit, *impium quoque qui iturus est in diem malum*. Docemur scilicet quod etiam mali, quorum peccata permittit Deus, propter poenam quam subibunt, in Dei gloriam referuntur. Huc quoque spectat Ios. VII, 9. Psal. XXVIII, 9. Isai. XXXXIII, 7.

V. His generatim praestitutis quaestio succedit, quomodo nempe divina bonitas sit causa finalis omnium rerum. Finis est id cuius gratia aliquid fit. Duplex distingui potest: a) *subiectum cui bonum intenditur*, hic est *finis cui*: b) *bonum quod intenditur*, hic est *finis qui*; qui rursus duplex: vel enim est bonum obiective spectatum, quod appellationem retinet *finis qui*: vel est possessio eius, quae speciatim dicitur *finis quo*.

Finis qui ordinatur ad *finem cui*, ut ex definitione liquet: bonum enim quod intenditur, intenditur alicui subiecto sive sibi, sive alteri. Ergo finis ultimus omnium debet esse *finis cui*. Finis ultimus diligendus est amore amicitiae, et in hac perfecta amicitia consistit felicitas hominis; ideoque in possessione felicitatis Deus erit finis ultimus non solum *qui* sed et *cui*, qui semetipsum referet beatus, gaudens de bono Dei, bonumque Dei habens pro maxima sui felicitate.

Iam vero divina bonitas, ut diximus, est finis ad quem mundus est ordinatus, mundus autem est effectus: effectus vero nequit ordinari in causam suam tanquam in finem nisi vel ad eam quodammodo periciendam, vel certe eam manifestandam et glorificandam. Vel utrumque enim vel alterutrum necesse est intendi cum effectus in causam suam veluti in finem dirigitur: nec alia ratio praeter has ordinationis finalis effectuum in causam suam excogitari potest; nam vel bonum intrinsecum causae quaeritur, vel extrinsecum. Intrinsecum est aliqua perfectio causae, extrinsecum autem bonum causae quid aliud erit quam gloria ipsius quam per se effectus parit? Deus autem perfici nequit: ergo mundus eo spectat ut divinam bonitatem manifestet et glorificet. Manifestatio autem fieri locum potest naturis intelligentibus, eaque per se ordinatur ad amorem et laudem perfectionis manifestatae. Ergo eo tandem spectat mundus ut Deus

cognoscatur, ametur, laudetur. Quae cognitio amor et laus dicuntur gloria Dei extrinseca, alia nempe ab ea cognitione, ab eo amore et ab ea laude, quibus Deus ab aeterno se ipsum cognoscit, se diligit, se laudat. Gloria autem haec extrinseca duplex cum Lessio (De Perfect. Divin. L. XIV) distingui potest: *obiectiva et formalis*: ea est ipsa excellentia et pulchritudo creaturarum, haec est cognitio et amor Dei atque laus et honor, qui ei exhibetur ex notitia eiusdem accepta tum ex creaturis, tum potissimum ex visione ipsius Dei. Priorem gloriam exhibent res omnes, et potissimum, eo quod perfectiores, creaturae rationales, manifestando bonitatem Dei: alia in solis creaturis rationalibus obtinetur, quae possunt cognoscere, amare, laudare Deum. Haec gloria extrinseca potest dici bonum Dei extrinsecum, quia ad Deum est ordinatum, Deoque debitum. Porro quod in hoc finis mundi constituendus sit docent diserte Scripturae et Patres.

Scripturae enim docent 1) mundum esse signum invisibilium perfectionum Dei Rom. I, 20; Sap. XIII, 1. seqq. et XI, 16; signumque praestantissimum, quo Deus mirabiliter se manifestat Psal. XVIII, 1. seqq.; LXXXVIII, 6; CIII, 24: eumque esse cumulum beneficiorum Dei, quo homines excitentur ad laudem, cultum et amorem Deo tribuendum Psal. CXXXV; Isaiae XLII, 8-10. Docent pariter 2) Scripturae Deum velle cognosci, laudari, coli, amari a creaturis rationalibus Rom. I, 21-24. Deuter. X, 12. seqq. Ex. XIV, 17. 18. atque in hunc finem ad creationem rerum provocare Isaiae XL, 180 seqq. idque ita velle ut ipsa felicitas et salus creaturarum rationalium in laudem cedat et honorem Dei Isaiae XLIII, 7; Psal. LXXV, 9; CV, 8; Ioan. IX, 3; Eph. I, 6-12; 1. Cor. X, 31. Atqui ex his constat, quod etsi divina bonitas se ad extra effuderit in bonum creaturarum rationalium, finis tamen ultimus per hanc diffusionem obtinendus fuit gloria Dei. Eadem ratione a Patribus nunquam spectatur. « Quoniam (ait Nazianz. or. XXXVIII, n. 9.) bonitati nequaquam satis erat *sua ipsius sola contemplatione moveri*, sed bonum diffundi ac propagari oportebat ut plura essent, quae beneficio afficerentur, primum angelicas et caelestes virtutes cogitavit, atque illa cogitatio opus erat... Postea alterum mundum materia constantem et aspectabilem cogitavit... tum animal unum ex utroque h. e. ex invisibili ac visibili natura hominem fabricatur... Eo mihi veritatis ille splendor, quem heic exigue hauserimus, tendit, ut Dei claritatem et videam, et sentiam dignam eo qui et constrinxit et dissolvit, ac rursus sublimius colligabit ». Nysenus Orat. 2. in verba facimus hominem. « Divinae gloriae celebrandae materiam tibi tanquam liber scriptus suggerit orbis hic universus. » Item Chrysostomus docet in 1. Corinth. hom. V. Theophilus item ad Autolye. L. I. c. 4. ait « Omnia fecit Deus ex nihilo

esse, ut per opera cognoscatur et intelligatur magnitudo ipsius » cui consentit: Tertullianus Apolog. c. 17. « De nihilo mundum expressit in ornamentum maiestatis suae: « huncque ex visibilibus et invisibilibus constantem mundum vocat Nazianz. or. XLIII, n. 3 magnum et admirabilem praecoenam maiestatis divinae. Et re quidem vera doctrina est certissima Patrum tum ex perfectionibus creatis divinam existentiam divinasque perfectiones rite colligi et declarari, tum debito obstringi homines Deum agnoscendi et colendi, tum non posse homines alio modo ad Dei cognitionem nisi quam per creaturas (qua de re in Tract. de Deo), cui doctrinae si addas id quod iam a Patribus audivimus Deum fecisse omnia propter se seu propter suam bonitatem, illud erit consequens, Deum omnia creando ea ordinasse ut ipse cognosceretur, coleretur, amaretur. Haec est definitio Concilii Vaticani Sess. III, c. 1. « Deus bonitate sua et omnipotenti virtute, non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, de nihilo condidit creaturam. »

Quae cum ita se habeant, manifestum est 1) *finem cui* esse ipsam divinam bonitatem h. e. Deum; *finem qui* esse gloriam extrinsecam consistentem in cognitione, amore et laude creaturarum rationalium. Etenim *finis cui* est illud subiectum quod per se diligitur, et in quod bonum aliquod ordinatur, *finis qui* est idem hoc bonum: porro Deus ille est in quem cognitio, amor et laus creaturarum intelligentium ordinatur, quae est gloria, bonumque Dei licet extrinsecum: ergo. Manifestum est 2) divinam bonitatem esse finem *ultimum cui* omnia ordinantur: quod est per se evidens; nequit ea enim in aliud ordinari: gloriam vero eius extrinsecam esse finem *ultimum qui* universae creationis: haec enim gloria est bonum extrinsecum supremum et universalis, quod immediate refertur in divinam bonitatem. Hanc enim gloriam omnes res Deo tribuunt, et mali damnati et boni gaudentes: atque ad eam refertur ipsa participatio divinorum beneficiorum ac creaturarum perfectio, ipsaque possessio Dei, qua fruuntur beati. Cf. I. Kleutgen die Theologie der Vorzeit erst. Band, fünfte Abhandlung, dritt. Haupts.

An doctrina haec, quod Deus omnia propter gloriam suam fecerit, repugnat legi moralitatis? « Exigit ne moralis ratio (ait Hermes dogm. 2. p. §. 177) ut ego honorem meum quaeram, eumque ut finem constituam operum meorum, et quo magis eum quaero sim perfectior? Cum magnus esse volo in oculis aliorum, et ita me minuo coram mea propria ratione, ego me imperfectum efficio. Qui honorem quaerit, etsi illum mereatur, est ambitiosus, ambitio autem secundum rationem et revelationem est reprehensibilis et prohibita. »

Quia vero lex naturalis rationis est independens a Deo (Intro. phil. §. 39 seqq.); hinc et Deus illa teneri dicendus est.

Verum 1. finis ultimus Dei, ut diximus, non est eius honor, sed sua bonitas: 2. quaerere honorem tunc est malum, cum quaeritur honor indebitus aut indebito modo; at sicut nos oportet quaerere honorem Dei, quia divina perfectio id exigit, ita et divina voluntas honorem Dei quaerere debet, si ad extra operari velit, quia divina natura etiam pro ipsa id exigit. 3. Lex naturalis fundamentum sui habet in essentia divina, quae ratio est etiam divinae volitionis.

Porro si divina bonitas est finis creaturarum; creaturae ergo se habent ad eam ut media, sive ut *ea quae sunt ad finem*, ut locis citatis loquitur S. Thomas. Advertendum est autem quod non ita sunt media, ut finis intentus sit extra ipsas, sed ita sunt media ut finis obtinendus, qui est gloria Dei, sit in ipsis, cognitio enim, amor, laus et glorificatio divinae bonitatis est subiective in creaturis. Sunt ergo creaturae non tantum *id per quod*, sed *id in quo finis qui* obtinetur, *qui fini cui* subordinatur.

VI. Quod modo docuimus divinam bonitatem esse finem ultimum cui operum divinorum quatenus per eadem est glorificanda, docet quoque S. Thomas, cum probat finem Dei non esse aliquod bonum acquirendum sibi, sed communicandum aliis. Ratio enim huius communicationis est ipsa divina bonitas glorificanda, ita ut finis ultimus non sit bonum creatum, sed ipsa divina bonitas non quidem perficienda, sed cognoscenda et glorificanda. Eo autem spectat argumentum S. Thomae ut demonstret divinam bonitatem, quae finis est creationis, non sibi ea ratione esse finem quatenus eius amor moveat Deum ad aliquid ipsi acquirendum quo periciatur, sed solum ad communicandum illam aliis, in eum proinde scopum ut ipsa glorificetur. Sic enim utrumque verum est, et ipsam esse ultimum omnium finem, ex cuius amore Deus omnia fecerit, et non propter eius perfectionem augendam Deum aliquid fecisse. Sane divina bonitas communicatur primum, prout in rebus existit quaedam participatio eiusdem, quae participatio in hoc consistit quod sint effectus plus minus similes Deo. Communicatur deinde speciali modo se cognoscentibus et amantibus, potissimum si cognitio sit intuitiva, et amor huic cognitioni proportionatus; vere enim tunc Deus a creatura possidetur. Porro prima communicatio, si finis supremum est divina bonitas, eo spectat ut divina bonitas manifestetur: manifestatio ergo haec, quae est gloria extrinseca, est *finis qui* intenditur: id vero quod manifestatur, quae est ipsa divina bonitas, est illud subiectum *cui* seu in cuius gloriam manifestatio ordinatur. Altera vero communicatio specialis, ad quam prima quoque est ordinata, eo redit ut *finis qui*

intenditur, sit cognitio et amor creaturarum: divina autem bonitas sit obiectum et terminus, in quem tendit huiusmodi cognitio et amor: h. e. divina bonitas sit *finis cui* gloria ea extrinseca refertur. Igitur cum dicitur divina bonitas ut communicanda esse finis creaturarum, si huius sententiae analysis instituitur, illud idem reapse affirmari dicendum est quod nos probavimus, *finem* nempe *ultimum cui* esse divinam bonitatem, *finem ultimum qui* esse gloriam extrinsecam.

Dices: si Deus bonis extrinsecis non eget, cur ergo quaesivit gloriam hanc extrinsecam. Respondeo cum Lessio l. c. quod alia est ratio voluptatis et commodi, alia gloriae, laudis, honoris. Ea enim quaeruntur ut subiectum intrinsece perficiatur; et quia Deus hoc pati nequit ab ullo, non potest ipse velle creata bona ob suam voluptatem et utilitatem. Gloria vero, laus honorque expeti possunt ea tantum ratione, quia subiectum dignum est iis, idemque subiectum diligitur. Et ea quidem bona ita extrinseca sunt, ut non sit opus iis perfici subiectum ad quod ordiantur: per se enim signum sunt perfectionis existentis, non causa perfectionis. Deus quidem hac extrinseca gloria absque ullo detrimento suae felicitatis carere poterat, ideoque necesse non fuit eam velle: potuit tamen velle, quia bonitas divina digna est ea gloria. Ratio autem ultima determinans existentiam eius fuit libera voluntas Dei.

VII. Porro in hoc *ultimo fine* qui positum est quoque maximum bonum creaturae intelligentis. Nam in cognitione et amore Dei posita est felicitas creaturae rationalis quare Deus consequendo finem illum propter quem condidit creaturas, illud etiam obtinet ut creaturae rationales sint felices; finisque Dei et creaturae rationalis sub diverso respectu est idem, divina nempe bonitas cognoscenda, amanda, fruenda finis est creaturae, et Dei, sed creaturae ut bonum consequendum, Dei ut bonum communicandum.

VIII. Hinc omnia opera divina eo etiam spectant ut creaturae rationales sint felices; quapropter si comparentur inter se opera omnia Dei, intelligentes nempe et irracionales creaturae, et spectetur ordo qui est inter eas, liquet has alteras omnes factas esse immediate propter creaturas intelligentes, ipsasque esse finem immediatum, ad quem diriguntur omnia; finem proinde *cui*, secundum Deum, operum divinorum. Sane omnia opera terrestria facta esse specialiter propter hominem liquet ex l. Genesis, 28. et Psalmo VIII, 5. seq. quibus docemur omnia esse homini tradita tanquam Domino, qui iis in commodum suum uti possit. Ceteras autem creaturas factas esse tum propter homines tum etiam propter alias creaturas rationales sive intelligentes, illud evincit quod factae sunt in manifestationem divinarum perfectionum, quae manifestatio locum

habere nequit nisi in creatura cognoscente. Unde notitia omnis quae de his rebus haberi potest, ac delectatio huiusmodi notitiam consequens, sunt bona, quae Deus creaturis rationalibus praeparavit. Quare Deus ita est finis creaturae intelligentis, ut sit etiam eius finis proximus: ea enim existens in supremo ordine entium nequit in commodum alterius creaturae tanquam suum finem proximum ordinari. Ceterarum vero creaturarum ita Deus est finis, ut proximum earumdem finis sit creatura intelligentis, quae iis utens refert laudem et honorem Deo. Cf. Th. seq. n. V.

Huiusmodi veritas penes Patres frequenter occurrit tum cum idololatriam exagitant eo etiam ex capite quod ea colant homines quae sunt ipsis inferiora, ipsisque subiecta; ut videre est penes veteres apologistas, tum cum dignitatem hominis, Deique in eum liberalitatem extollunt. Chrysost. hom. 3. in epist. ad Philem. « Nulla re, ait, indigens Deus quae in nostra sit potestate, nos condidit. Nullius autem ipsum eguisse monstravit in eo quod postea fecit. Nam si opus habuisset, olim condidisset. Quod si sine nobis erat ille, nos autem posterioribus temporibus facti sumus, non utique fecit nos indigens nostri. Caelum ecce terram, mare, omnia denique propter nos fecit. Nonne bonitatis ista sunt? die obsecro. » Nazianzenus or. XLIII, 4. « Si postremus homo creatus est... nemini mirum videri debet. Construendum enim prius tanquam regni palatium erat, atque ita rex introducendus omni iam suo satellitio stipatus. » Hilarius in Psal. II. « Nullum a nobis nisi innocentiae et religionis et fidei obsequium Deus postulat. Amari se a nobis exigit, non utique amoris in se nostri fructum aliquem sui causa ipse percipiens, sed amore ipso nobis potius, qui eum amabimus, profuturo. Nam amari se, sibi que nos obsequi idcirco, ut nobis bene sit, expetit, ut digni beatitudinis suae ac bonitatis suae munere, per meritum amoris sui et obsequii indicemur... Quod ergo sumus profectus noster est potius quam eius, qui nos in id, quod sumus, instituit: quia Deas honorum eorum, quae in se sunt aeterna, non invidens, in sensum nos atque umbram beatae suae bonitatis assumit. »

Absurde vero, ut ex dictis constat, censuit Hermes l. cc. gloriam suam a Deo intendi tanquam medium in bonum creaturae intelligentis veluti ultimum finem.

COROLLARIUM. Cum finis etiam hominis ultimus sit glorificatio divinae maiestatis, norma princeps suarum actionum haec ipsa Dei gloria esse debet: et licet suam ipse beatitudinem assequendo hanc gloriam procuret, ita ut ambo fines materialiter in idem redeant; quia tamen ipsi formaliter differunt quemadmodum bonum Dei et bonum nostrum, et ex diversa consideratione formalis alicuius rei

aliae et aliae conclusiones elici possunt; hinc cum de suprema humanarum actionum regula agitur, ipsa quidem in fine collocanda est, sed in fine supremo quatenus est gloria Dei, non quatenus est felicitas nostra.

Thesis XI.

Nullum est quidem proprie dictum motivum formale divinae voluntatis; si autem quaestio fiat de formali ratione, sub qua Deus creaturas intelligentes diligit, respondendum est universim creaturas quaslibet non esse amabiles Deo nisi sub respectu ad suam infinitam bonitatem: atque adeo rationem formalem, propter quam creaturae quoque intelligentes amantur, esse divinam bonitatem dilectam. Id tamen non impedit quominus in Deo vere sit, excellentiore quidem modo, et ut ipsum decet, amor benevolentiae et amicitiae erga creaturas intelligentes.

I. Distingendum est inter *terminum actus, rationem formalem actus et motivum formale* eiusdem. *Terminus* est id quod a facultate agente attingitur: *ratio formalis* est ea ratio sub qua terminus a facultate attingitur, ut verum aut cognoscibile pro intellectu, bonum pro voluntate. Ea vero ratio inest ipsi rei quam volumus, et est id quod intendimus directe cum aliquid volumus propter illam: quod uberius declarabitur in solutione quintae difficultatis paulo post. *Motivum formale* prout *motivum* dicitur, et non simpliciter *ratio*, est id quod determinat facultatem ad actum, vel ad attingendum terminum. Quoad actus divinos nullum potest proprie esse *motivum* eorum, actus enim cognitionis et amoris sunt a se sicut ipsa essentia divina, et actus cognitionis est ex se determinatus ad omne verum cognoscendum; unde quod aliquid praeter Deum sit verum, id non est nisi conditio ut ad ipsum divina cognitio terminetur. Pariter actus divinae voluntatis est ex se determinatus ad amandam infinitam bonitatem: idem vero actus erga cetera bona liber prorsus est; eiusque activa terminatio ad quaedam bona extrinseca rationem sui in ipso actu habet non in obiectis; id enim postulat libertas et independentia divini actus. Fieri ergo nequit ut bonitas creata sit *motivum formale* divini amoris.

II. Verum alia quaestio restat circa *habitudinem divini actus* voluntatis ad obiecta extrinseca. Quaeritur nempe utrum Deus possit diligere bonitatem finitam *absolute* nempe ita ut ratio formalis amoris sit ipsa bonitas finita prout est in se ipsa bona; an non possit

ipsam diligere nisi *relative*, prout nempe refertur ad bonitatem Dei dilectam ita ut ratio formalis cur illa diligatur, sit haec ipsa bonitas Divina. Non quaeritur igitur utrum bonitas creata possit esse finis ultimus divinae voluntatis; id enim absurdum satis est: neque id necesse est ut bonitas creata *absolute* ametur; quemadmodum videre est in nobis, qui plura bona in se ipsis et propter se ipsa amamus, licet omnia saltem negative referamus in ultimum finem. Scilicet bonum aliquod diligi potest *relative* ad aliud dupliciter. Primo ita ut in se ipso quidem et propter se ipsum ametur, quia eius bonitas conveniens est nobis, nos perficit, nobis est utilis, nos delectat: atamen non sistamus in illo, sed illud ad finem ultimum referamus; qui finis ultimus ratio proinde est non unica sed suprema cur et illud bonum diligamus. Secundo diligi aliquid ita potest relative ad aliud, ut hoc aliud sit unica ratio cur illud ametur, nempe ut ametur tantum propter ordinem quem habet ad aliud: et idcirco ametur quidem perfecte aliqua in ipso existens sed ratio formalis cur ametur sit id ad quod ordinatur. Sic medicinam, prout talis est, diligimus tantum propter sanitatem: diligimus quidem vim in ipsa existentem; sed ratio formalis cur diligamus est sanitas, quam ea vis producere valet. Hoc autem est quod modo quaeritur, utrum Deus diligere possit bona finita propter se ipsa, hoc est propter bonitatem, quae in ipsis vere est, absolute spectatam, referendo eam quidem tanquam ad ultimum finem ad bonitatem suam, at simul diligendo eam sub ratione formali bonitatis ipsius: an adaequata et unica ratio diligendi creaturas non sit Deo nisi bonitas sua dilecta, ideoque eas diligere non possit nisi sub hac ratione formali quatenus nempe referuntur ad suam bonitatem sive ad se ipsum.

Plurimum Theologorum sententia est, Deum diligere non posse bonitatem creatam nisi sub respectu ad bonitatem suam. Vult scilicet Deus alia a se, non tantum bonitatem suam: vult bonum creaturarum et facit, ideoque eis vult bonum, easque diligit; sed ratio cur velit creaturas earumque bonum, est sua divina bonitas, quae per eas et in eis manifestatur et glorificatur. Spectantur proinde creaturae a Deo tanquam media ad glorificationem bonitatis suae, non quidem ut media vacua, sed ut continentia perfectiones ex quibus et in quibus *ultimus finis* qui consistit, h. e. glorificatio quae est referenda ad bonitatem Dei *ultimum finem* cui. At haec omnes perfectiones non alia ratione amantur nisi quatenus gloriam exhibent, et haec gloria non alia ratione amatur nisi quia amatur infinita bonitas quae glorificatur. Perfectiones creaturarum (ait Suarez relictus. De Libertate Dei. Disp. 4. n. 24.) quantumvis in se magnae videantur,

solum sunt amabiles Deo per respectum decentiae aut convenientiae ad eius bonitatem. » Sunt scilicet amabiles Deo tantummodo quatenus manifestant eius bonitatem, et ad gloriam suae bonitatis conducunt.

Sane seposito hoc respectu, nulla est in ipsis creaturis ratio cur ipsae, etsi aliis voluntatibus amabiles, sint tamen amabiles Deo. Non enim est ratio boni utilis, quia praeter extrinsecam gloriam, nihil Deo conferre possunt creaturae. Non ratio boni delectabilis; neque enim potest a creaturis delectationem mutuari Deus; indigens enim tunc esset in se Deus alicuius boni, nec foret a se infinite beatus. Non ratio boni honesti desumpta a creaturis. Honestum bonum dicitur illud, quod conveniens naturae est eamque perficit, sive hoc bonum sit res, sive sit ipse actus qui ponatur iuxta legis normam circa aliquod obiectum congruenter naturae: atqui nullum est bonum creatum, quo perfici Deus possit; nullusque potest concipi actus vel terminatio actus erga creaturas quo Deus perficiatur, eo quod respicit creaturas. Dices: nonne honestum est Deo diligere creaturas? Respondeo honestum esse Deo diligere creaturas ratione suae divinae bonitatis, non ratione bonitatis ipsarum absolute spectatae. Cum enim alicui honestum est diligere aliquid ratione bonitatis ipsius, necesse est ut diligens, eo quod diligit illud, perficiatur, tunc enim honestas diligentis ab ipsa bonitate rei dilectae dependet: et ideo rursus necesse est ut actus dilectioni oppositus sit aut saltem in quibusdam adiunctis possit esse inhonestus vel minus honestus. Haec autem nequeunt habere locum in Deo diligente creaturas, qui nullo modo perfici ab eis potest, et cui perinde honestum est velle creaturas et non velle. Nulla est igitur ratio in ipsis creaturis, seposito respectu ad Deum, cur diligantur a Deo. Neque ea ratio esse potest, quia scilicet *res creata est bona, et bonum est diligibile*; nam haec ratio probat quod creatura diligi potest a Deo, non quod potest diligi propter se. Habenda est quippe ratio non solum *obiecti boni*, sed et *subiecti diligentis*: nam non quaevis res in se bona potest a quovis per se diligi: unicuique enim proprium est bonum.

Praeterea Deus est agens morale perfectissimum ac proinde operans ex motivo omnium perfectissimum: atqui sola bonitas divina est huiusmodi motivum: ergo. Rursus ex s. Thoma I. p. q. XIX, a. 2. ad 3: voluntas cui aliquid bonum plenissime sufficit, nihil aliud quaerit, nisi ratione illius boni: atqui divinae voluntati sufficit plenissime sua bonitas: ergo quidquid facit, facit amore suae bonitatis.

Quod ut exemplo fiat clarior, perpende quod si homo non posset physice diligere alios homines nisi amore charitatis theologicae, ratio formalis dilectionis suae erga alios esset semper necessario Deus

dilectus, qui est formale motivum charitatis erga proximum; iam vero quod in hac hypothese verum esset de homine, id asserimus Deo qui non possit alia diligere nisi ex amore suae bonitatis, idque postulari contendimus, ut ex argumento patet, et ab infinitate suae bonitatis, et plenissima independentia sui amoris, qui extra se habere quidem potest aliquem terminum, quem attingat, non vero aliquam rationem sui. Et sane unus est actus amoris Dei, unius vero actus una potest esse ratio formalis; nam unus actus nequit esse in duplici specie: atqui certe divina bonitas est ratio formalis amoris Dei; ergo ea sola et quod omnia, quae vult Deus, est ratio formalis.

Haec porro est sententia S. Thomae, qui creaturas, prout obiectum sunt divinae voluntatis, hac semper appellatione designat, nempe *ea quae sunt ad finem*, h. e. media; medium autem non propter se, sed propter finem diligitur. Et sane q. XIX, a. 2. ad 2. distinguit ea quae volumus tantum propter finem, et ea quae volumus etiam propter se: et primorum exemplum ponit in huiusmodi mediis, cuiusmodi est medicina. Docet autem quoad haec totam rationem volendi esse finem, eumque esse qui voluntatem movet: quemadmodum qui sumit potionem amaram nihil in ea vult nisi sanitatem. Secus vero ait esse quoad ea quae et propter se appeti possunt: quemadmodum contingit in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se alicui velle potest. His praesertim subdit S. Thomas « unde cum Deus alia a se non velit nisi *propter finem*, qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moveat voluntatem eius, nisi bonitas sua: et sic, sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult, volendo bonitatem suam. » Se ergo habent omnes res creatae ad voluntatem divinam, sicut potio amara ad volentem sanitatem (intelligis haec dici ratione similitudinis, ut motivum seu ratio formalis amoris Dei declaratur); idcirco eae non propter se etiam, sed solum propter finem, qui est divina bonitas, intenduntur a Deo.

III. Contrariam tamen sententiam cum aliis tuetur Martinez de Ripalda (De Caritate divina Disp. XXXI, Sect. I. seq.). Argumenta eius haec sunt. 1. Deus cognoscit creaturas immediate in se ipsis; ergo potest easdem voluntas amare immediate propter se ipsas: nam quod est voluntati bonitas, est intellectui veritas, nullaque ratio potest tollere bonitati creatae rationem formalem obiectivam voluntatis divinae, quae pariter non tollat veritati creatae rationem formalem obiectivam divini intellectus.

Respondemus ex hac comparatione intellectus cum voluntate illud consequi quod sicut res sunt vere terminus isque immediatus

intellectus cognoscentis, ita immediate voluntas vult res easque vere vult et diligit sicut autem res extra Deum non sunt id quod determinat divinam cognitionem, sed ea est ex se ipso determinata ad quaelibet cognoscenda dummodo sint vera, ita divina volitio non a bonitate rerum sed a bonitate sua movetur seu allicitur, libere quidem, ad res volendas.

2. Creaturae possibiles sunt terminus formalis respectus transcendentalis omnipotentiae, quae non respicit creaturas ut producibiles propter aliquid increatum quod sit terminus producibilis omnipotentiae, sed formaliter propter ipsarum entitatem in se ipsa non repugnantem: ergo similiter potest bonitas creaturae esse terminus seu ratio obiectiva formalis voluntatis divinae. Nam omnipotentia tam divina est quam voluntas, tamque specificatur potentia productiva creata ex termino formali producibili quem respicit, quam affectus creatus ex obiecto formali quo afficitur.

Respondemus negando paritatem. Nam omnipotentia formaliter accepta, prout a voluntate distinguitur seu distingui potest (cf. Th. V.), est principium efficiens ad extra, principiumque activum a quo res pendent, eiusque specificatio (si ita loqui fas est) ducta a rebus nullam infert ipsi aut connotat in ipsa imperfectionem; quia potentia productiva se habet active ad res, non passive: ratio autem cur eas possit non est in ipsis rebus, sed in se ipsa seu in sua natura. Voluntas autem, prout talis, est actus immanens, qui si movetur ratione formali rei extrinsecae sibi, passive se habet erga illam, ita ut non in se ipsa, sed in re extrinseca sit ratio cur velit. Cum igitur haec sit imperfectio, neganda est Deo. Et idcirco e contrario sicut ratio divinae omnipotentiae in ipsa est non in rebus, ita et ratio divinae voluntatis in ipsa h. e. in eius natura seu bonitate esse debet, non in rebus.

3. Sunt in Deo virtutes morales amicitiae, liberalitatis etc. ut fatetur communis Theologorum sententia. At ad rationem formalem virtutis moralis non solum requiritur amare honestum particularis virtutis, sed etiam illud amare propter se: ergo Deus amat honestatem virtutum moralium propter ipsam. At haec est honestas creata, non increata; nam sola virtus Theologica movetur ex bonitate increata.

Respondemus distinguendo: sunt in Deo virtutes morales eo modo ac sunt in nobis, *neg.* eminentiore modo, *subd.* ita ut motivum earundem sit semper divina bonitas quae aequivalet perfectissime omnibus aliis distinctis motivis, *concl.* sint distinctae honestates particulares, *neg.* Perinde esset quodammodo, si nos misericordes, liberales etc. essemus semper ex motivo proprio caritatis; non negare-

tur in hac hypothesi nos esse misericordes, liberales etc. sed solum affirmaretur excellentiore modo esse in nobis actus harum virtutum. In Deo autem non nisi actus quaerendus est. Porro de amore amicitiae Dei erga homines mox loquemur.

4. Creaturae sunt diligibiles propter se, quia ut condistinctae a Deo sunt in se formaliter et immediate bonae: ergo divina voluntas diligit illas propter se: nam divina voluntas potest diligere res omni modo quo diligibiles sunt, dummodo excludat imperfectionem; dilectio autem rerum propter se ipsas praefert potius perfectionem eo quod tribuit ipsis amorem quem merentur. Et sane si aliquam imperfectionem contineret is amor, maxime quia non refert creaturas in bonitatem divinam; at recte haec dilectio componitur cum relatione omnium in bonitatem divinam: ergo.

Respondemus concedendo antecedens et negando consequentiam. Ad rationem adductam respondemus includi reapse imperfectionem. Nam cum agitur de dilectione eiusque formali ratione, non solum bonitas obiecti attendenda est, sed et dignitas subiecti diligentis; bonum enim unicuique proprium: neque enim quidquid est bonum et appetibile per se brutis, id eo ipso est per se appetibile homini honeste agenti: Deus autem necessitate physica honeste agit. Iam vero imperfectio esset Dei, si ratio formalis actus divini esset in rebus, ut demonstravimus superius: ergo.

5. Iuxta S. Thomam bonitas unius creaturae potest esse ratio volendi aliam, et bonum universi est ratio quare Deus velit unumquodque bonum particulare in universo. Ita C. G. I, 86. Et re quidem vera plura sunt extra Deum, quae sunt ratio cur alia veli; ita merita Christi ratio sunt cur velit gratiam nobis dare, merita iustorum ratio sunt cur det illis vitam aeternam; orationes ratio sunt cur praestet auxilium, et ita porro: quae quidem omnia sunt Deo ratio obiectiva volendi. Atqui ratio obiectiva volendi eadem est cum obiecto formali: ergo.

Respondemus quod ratio obiectiva volendi, de qua sermo est in objectione, non est eadem ac ratio formalis actus. Nam haec est quidem ratio cur aliquid velimus, sed est ratio cur velimus id cui ipsa inest sive absolute sive relative, et ipsa est directum obiectum intentionis voluntatis cum haec vult aliud propter ipsam. Ratio vero obiectiva cur aliquid velimus, de qua sermo est in argumento proposito, non inest, nisi forte per accidens, in obiecto quod volumus, neque est id quod voluntas intendit cum vult rationatum. Quod ut declaremus, advertimus pari modo se habere quae in exemplum allata sunt in argumento, quaeque afferri possent; et idcirco sicut statuta gratiae finalis ratio est cur Deus velit iustis gloriam aeternam,

ita status peccati finalis ratio est cur Deus velit reprobris aeternam damnationem. Atqui ille status peccati non est profecto intentus a Deo; haec ergo ratio obiectiva nequit esse ratio formalis volendi. Item merita alicuius possunt esse ratio cur alteri velimus bonum, at ea merita hoc actu non directe intendimus, sed supponimus, neque ea merita insunt ei cui volumus bonum, sed merenti, licet illi insit effectus meritorum, et sic dicantur illi applicata merita alterius. E contrario bonitas divina inest rebus non quidem absolute sed relative quatenus in illis manifestatur, ipsaque est quae intenditur directe cum Deus res vult; iam enim dicitur, et vult gloriam illi dilectae.

Porro ex his patet quod cum obiectum formale voluntatis sit id quod intenditur eo actu quo aliquid volumus propter ipsum, ideo illud quod non intenditur spectat ad obiectum materiale; et ideo huiusmodi obiectivae rationes, quae sunt in rebus et propter quas aliquid aliud Deus vult, pertinent ad obiectum materiale non formale divinae voluntatis. Scilicet ordo in rebus, et earum subordinatio ac exigentia, quae uni inest ut aliud fiat, est id totum quod Deus vult; sed ratio formalis cur hoc velit est divina sua bonitas manifestanda et glorificanda. Nec alia est sententia S. Thomae, si conferatur quod haec ex eo profertur cum eius doctrina superius recitata.

Ceterum cum negamus huiusmodi rationes obiectivas movere divinam voluntatem ad modum obiecti formalis, non negamus universim eas illam movere. Movent scilicet quemadmodum divina sapientia movet h. e. regit divinam voluntatem: sunt enim rationes in ipso divino intellectu existentes. Quemadmodum vero id omne quod divinus intellectus apprehendit faciendum, modusque et ordo quo faciendum est, spectant ad obiectum materiale; quia sunt id quod faciendum est, propter divinam bonitatem quae est ratio eorum formalis: ita affirmamus quod illae rationes obiectivae prout sunt in rebus pertinent reapse ad obiectum materiale divinae voluntatis.

Si haec teneantur, patebit quoque responsio argumento ducto ex testimoniis non paucis Scripturarum similibusque Patrum, quibus docemur esse in rebus rationem obiectivam cur alia velit Deus, cuiusmodi sunt Ioan. X, 17. Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, et Ioan. XVI, 27 Ipse Pater amat vos quia vos me amastis.

IV. Si Deus alia a se propter se ipsum diligit, et haec est unica adaequata ratio cur alia diligit, etiam creaturas intelligentes ex eodem motivo formali unice diligit, eo quod nempe ad suam bonitatem referuntur. Multoque minus fieri poterit ut creaturas intelligentes ita propter se ipsas Deus diligit, ut amor Dei sistat in illis veluti fine ultimo. Nam sicut arguit Lessius l. c. c. 3. « sicut Deus

necessario est primum et eminentissimum agens, ita necessario est ultimus et eminentissimus finis, cuius gratia omnia. At proinde in omni sua operatione externa necessario intendit aliquid bonum suum. Nullum autem est genus bonorum imaginabile, quod Deus possit sibi acquirere praeter gloriam extrinsecam, quae etiam inter bona externa est praestantissimum. Ergo impossibile est quod Deus aliquid faciat aut velit non intendendo gloriam suam. » Nimirum, ut idem paulo post subiicit, « infinita perfectio et eminentia Dei super omnia creata est causa cur Deus non possit aliquid velle vel facere nisi ex intentione suae gloriae. »

Iam vero si ita est, quo redit amor benevolentiae et amicitiae, quo Deus dicitur prosequi creaturas intelligentes? Haec est potissima difficultas in hac materia; nam quoad creaturas irracionales facile quisque dabit eas non diligi a Deo nisi ut media; sed res quibusdam veluti tenebris obvolvitur, cum ad creaturas intelligentes progressus fiat. Constat enim eas a Deo diligi amore benevolentiae et amicitiae; suos enim amicos Deus iustos appellat. Itaque suppositis notionibus amoris benevolentiae et concupiscentiae, advertimus inter amorem divinum quo nos Deus diligit, et amorem nostrum, quo nos alios diligimus, non paritatem, sed tantum analogiam intercedere posse; id enim postulat quaevis perfectio divina. Conceptus autem amoris benevolentiae, qui Deo adseritur, informandus est ex analogo amore creato, detractis omnibus imperfectionibus; et ideo ex eo potissimum amore creato, qui sit inter ceteros perfectior.

Iam vero constat duplicem in creaturis esse amorem honestum benevolentiae erga alios, nempe amorem naturalem communemque amicitiae, atque amorem caritatis. Differunt namque hi duo amores; amor enim amicitiae intelligitur ille quo alterum diligimus formaliter propter ipsum: amor autem caritatis est, quo alterum diligimus formaliter propter Deum. Quare habita ratione communis definitionis amicitiae, caritas dicitur quidem amicitia, sed amicitia hominis ad Deum, non ad hominem. Cum enim bene volumus homini ex caritate, motivum formale amoris est Deus: secus actus caritatis erga proximum non esset actus virtutis theologicae. Porro nemo catholicus negabit amorem caritatis erga proximum esse praestantioris amore simplicis amicitiae, non solum quia ille prior amor est essentialiter supernaturalis, hic potest quoque esse naturalis: sed etiam ratione *motivi formalis*. Propter motivum enim suum formale virtutes theologicae praestant ceteris, et caritas inter eas excellit. Iam vero in quo sita est excellentia caritatis erga proximum ratione sui motivi formalis? nempe in eo quod proximus propter Deum diligitur, quod adaequata ratio amoris erga proximum sit divina boni-

tas dilecta, proximasque ad Deum referatur, Deique gloria in proximo desideretur et ametur: haec enim est indoles illius motivi. Huiusmodi amorem omnes sancti studuerunt sibi familiarem facere, ut proximum non nisi in Deo et propter Deum diligerent, proximitate aeternam felicitatem procurare propter Dei gloriae amorem expeterent, ad maiorem Dei gloriam unice spectantes. Quis vero inficiabitur sanctos viros, qui hac caritate erga proximum unice flagrabant, fuisse eos qui maxime et verissime homines dilexerint? Quare amor, qui amicitiae dicitur, prout excludit rationem hanc formalem, ut proximus propter Deum diligatur, deficit a perfectione quadam amoris erga homines, qua gaudet caritas theologica. Ex his autem consequitur quod amor ille amicitiae distinctus ab hoc amore caritatis, non est amor moraliter perfectissimus; exstat enim perfectior alter amor, qui est caritas theologica.

An amor caritatis theologicae erga proximum non est amor amicitiae? Prout amor amicitiae adsignificat ipsam amicitiam, cum haec formaliter habeatur inter hominem et Deum, ex qua consequitur amor erga proximum; dicendum est tantummodo ex consequenti et ex redundantia quadam caritatem erga proximum esse amorem amicitiae ad illum. Sane huiusmodi amor, quo inter homines alius propter alium diligitur, nomen proprium non habet: neque enim est amor concupiscentiae; sed est quaedam extensio amoris amicitiae, quatenus qui coniuncti sunt cum amico ut unum cum eo considerantur. Ideo charitas theologica erga proximum est 1) quaedam extensio ad illum amicitiae, quae habetur cum Deo. Si vero amor amicitiae intelligatur simpliciter amor benevolentiae, liquet 2) quod caritas erga proximum amor est amicitiae, sed excellentior utpote ex nobiliore motivo, quam amor amicitiae naturalis.

His praestitutis dicimus amorem divinum benevolentiae et amicitiae erga creaturas rationales non esse nisi eum, qui tanquam archetypus respondet amori theologicae caritatis, qui est eius ectypus analogus. Sane supponendum est amorem istum caritatis, quem Deus nobis infundit, conformem esse essentialibus relationibus Deum inter et creaturas rationales, iisque relationibus perfectissime fieri satis, si homines hac ratione diligantur. Iam vero non alius amor concipi in Deo formaliter potest nisi qui perfectissimo modo respondeat exigentiae ipsius divinae naturae: atqui amor erga creaturam, qui perfectissime respondet exigentiae divinae naturae est ille, quo creaturae intelligentes non propter se ipsas sed propter divinam bonitatem amantur: ergo talis est amor, iisque solus, quo Deus eas diligit. Neque ex eo quod divina voluntas ipsa est divina bonitas, desinit ratio cur divina voluntas homines dilgat ex amore suae bonitatis:

divina enim voluntas necessario diligit suam bonitatem, eamque necessario diligit perfectissimo amore, quantum digna est amari. Hinc Augustinus de Doct. Christ. L. I. c. 31. « Diligit nos Deus... quomodo ergo diligit? ut nobis utatur, an ut fruatur? Sed si fruatur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit, omne enim bonum nostrum vel ipse vel ab ipso est. Cui autem obscurum est non egere lucem rerum harum nitore, quas ipsa illustraverit? Dicit etiam apertissime propheta: Dixi Domino: Deus meus es tu, quia bonorum meorum non eges. Non ergo fruatur nobis, sed utitur. Nam si neque fruatur neque utitur, non invenio quemadmodum diligit. Sed neque sic utitur ut nos: nam nos quibus utitur, ad id referimus, ut Dei bonitate fruamur: Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus... Ille igitur usus qui dicitur Dei, quo nobis utitur non ad eius, sed ad nostram utilitatem refertur; ad eius autem tantummodo bonitatem. » Scilicet Deus ordinat nos in se ipsum in suam bonitatem tanquam in finem; sed haec ordinatio hic usus in nostram non Dei utilitatem cedit. Dicitur ergo uti creaturis Deus quatenus usus est eorum quae referuntur in finem, non vero quatenus usus est eorum quibus aliquid acquirimus quo fruamur. Referens proinde Deus nos ad suam bonitatem, quam iam plenissime obtinet et cui nulla accessio fieri potest, nequit referre ad eam nisi ut communicandam, quemadmodum ait s. Thomas.

Si autem quaeratur cuius speciei sit iste amor divinus: respondemus 1) quod non est postulandum quod amor divinus sit univocus nostro: analogia enim tantum intercedere potest. Respondemus 2) quod non est amor concupiscentiae; nam Deus nihil sibi acquirit, totumque cedit in bonum nostrum; atque hoc nostrum bonum Deus vult, vultque nobis, licet ex amore suae bonitatis, non quidem augendae sed communicandae. Quare dicimus 3) quod est amor maxime liberalis: imo, ut ait heic s. Thomas ad 1. « ipse solus (Deus) est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem. » Homines enim liberales illud saltem bonum proprium intendunt, quod est intrinseca perfectio posita in exercitio virtutis. Dicimus 4) creaturas non diligi a Deo tanquam medium, per quod obtineatur finis qui intenditur; sed tanquam medium, in quo finis ille obtinetur; gloria enim Dei, quam Deus per se intendit, haberi nequit nisi ipsae creaturae in se ipsis bonae sint et felices. Hoc enim est discrimen inter id quod est medium tantummodo ad gloriam, et id quod est medium ad intrinsecam utilitatem. Dicimus 5) quod iste amor est amor benevolentiae, excellentiore tamen modo, quam sit naturalis noster amor ami-

citiae erga alios. Quod sit amor benevolentiae probatur ita. Amor iste vult bonum aliis summumque bonum, vultque prorsus gratuito absque ullo suo commodo suaque utilitate: quid ergo ei deest ut sit amor benevolentiae? aiunt deesse illud, quod nempe velit alteri bonum propter ipsam personam dilectam. Verum id non impedit amorem benevolentiae erga homines. Nam haec ratio bonitatis divinae per se dilectae aequivalet eminenter illi rationi qua homines propter se diliguntur; cum enim bonitas quaevis creata contineatur eminenter in bonitate divina, bonitas divina per se dilecta aequivalet eminenter bonitati hominis per se dilectae, quae eatenus per se diligi potest, quatenus est quaedam specialis participatio divinae bonitatis. Eadem proinde bonitas divina ratio est propter quam ipse homo debet velle se amari, sequi ipsum amare, si affectus eius ordinatus est. Atqui cum quis alterum diligit libere, gratuito, absque ullo suo commodo, vultque ei bonum ut ipse eo fruatur, diligit autem illum ex motivo nobiliore, aequivalente eminenter motivo communi amicitiae, ex quo motivo quisquis bene affectus praeferrere debet se diligi quam ex quovis alio; ille, inquam, excellentiore quidem modo, sed certe amore benevolentiae diligit alterum. Ergo nihil deest amori divino ut sit amor benevolentiae. Modus quidem, ut diximus, huius amoris est excellentior, tum quia iste amor regitur nobiliore motivo, quod est divina bonitas dilecta, tum quia benevolendo benefacit, tum quia homines vel maxime benevoli nequeunt praescindere ab eo proprio intrinseco bono, quod acquirit benevolentes et benefacientes, h. e. a perfectione virtutis; at Deus nullam intrinsecam sibi comparat perfectionem.

Si autem iste amor Dei est amor benevolentiae, erit quoque amor amicitiae, non enim secundum rationem amoris ipsi differunt; eodemque modo erit amor amicitiae, quo benevolentiae. Cui si accedat redamatio, et communicatio honorum, quae ex parte Dei deesse nequit, amor enim eius est efficax; habebitur amicitia Deum inter et homines.

Itaque obicientibus amorem Dei non esse amorem amicitiae, quia nos propter se diligit: amore autem amicitiae aliquis propter se ipsum diligendus est; respondendum est 1) generatim quod perperam postulatur ut idem sit modus amoris Dei, et nostri: 2) respondendum est speciatim, et primo distinguendo Maiorem. Amore amicitiae aliquis propter se ipsum diligendus est, nempe non est qui diligit referendus tanquam medium ad commodum et utilitatem diligentis: bonumque quod ei desideratur, desiderandum est ut eo ipse utatur et fruatur, *conc.* amore amicitiae aliquis propter se ipsum diligendus est, nempe ratio cur diligitur debet esse forma-

liter ipsum bonum dilecti, *subd.* ratio ultima, *neg.* ratio formalis immediata, *subd.* vel bonum dilecti, vel bonum alterius quod eminenter aequivalet bono dilecti, et quod propter se amatum redundet in commodum et utilitatem dilecti, *conc.* tantummodo bonum dilecti, *subd.* si sermo sit de naturali communicare amore amicitiae, qui est inter homines, *transseat*; si sermo sit de amore theologiae caritatis, et de excellentiore aliquo amore amicitiae, qui potest esse Dei ad homines, *neg.* Tum contradistinguenda est minor: Deus homines diligit propter se, h. e. eos refert in commodum et utilitatem propriam, vel eos diligit tanquam medium *per quod*, *neg.* in omnia inferiora bona refert Deus in commodum et utilitatem hominis, suamque gloriam vult esse bonum ipsum hominis: ideoque eos diligit tanquam medium *in quo*: Deus homines propter se diligit, h. e. ratio cur Deus homines diligit, est formaliter sua bonitas glorificanda, *subd.* quae ratio eminenter aequivalet rationi communi diligendi amicos (nam bonitas Dei continet eminenter bonitatem cuiusque creaturae) et quae propter se dilecta redundat in bonum creaturae (hoc enim est discrimen inter quaerere utilitatem suam ex aliis, et quaerere gloriam suam ex iis, quod bonum quod expetitur, expetatur iis, ex quibus gloria quaeritur; in eorundem commodum solum, si gloria quaeritur bonitatis non augendae sed communicandae) *conc.* quae ratio excludit formalem perfectionem amoris amicitiae; *subd.* amoris communis, *transseat*; amoris excellentioris, dignique Deo, *neg.*

V. Hinc ista doctrina cohaeret cum ea, qua docuimus hominem esse *finem cui* obnoxium operum divinorum. Comparandae sunt enim res inter se, quarum quaedam habent erga alias rationem finis, quaedam medi: sunt enim inter se maxime ordinatae. Hunc autem ordinem vult Deus, sed vult propter se ipsum, ut scilicet sua bonitas manifestetur, et glorificetur. « Quoties ergo (ut loquamur cum Ruiz De voluntate Dei. Disp. III. sect. 2.) significatur nostrum bonum, nostra gloria esse finis divinae volitionis, aut humanae caritatis (1. Cor. II, 7; 2. Cor. I, 20; 1. Cor. V, 31), intelligendus est finis secundarius et subordinatus, qui non sit obiectum formale dilectionis divinae, sed materiale tantum. » Atque non aliter accipi debet quod ait S. Thomas C. G. c. 86. ex parte rerum quasdam esse quae sint finis aliarum, et ratio cur alias Deus velit. Sunt enim quaedam, ad quae ordinat Deus alia, et Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc; at solum propter suam bonitatem. Cf. in III. p. solutionem argumenti 5.

COROLLARIUM I. Ergo ad defendendum amorem Dei benevolentiae et amicitiae opus non est contendere Deum creaturas propter

se ipsas diligere ut tantum eae referantur ultimo ad divinam bonitatem ut finem supremum et extrinsecum.

CONCL. II. Multo minus opus est docere Deum creaturas rationales ita diligere, ut ipsae sint finis ultimus eius dilectionis; quod satis absurdum est.

Amorem Dei erga homines commendant Patres: eiusque laudes ex eo repetunt, quod tot bona, et se ipsum nobis communicaverit: nullaque necessitate adactus, sed prorsus libere, absque ulla sua utilitate intrinseca, sed gratuito omnino nobis beneficiat: advertunt vero pariter omnia Deum propter suam bonitatem fecisse; suamque gloriam esse ipsum maximum bonum suarum creaturarum. Quae quidem optime cohaerent cum nostra doctrina.

§ 4. DE PERFECTIONE RERUM CREATARUM.

Thesis XII.

Si obiecti quod manifestatur, h. e. divinae bonitatis, ratio habeatur, manifestatio, quam per mundum Deus obtinet, dici debet optima: si autem spectentur ea, quibus haec manifestatio obtinetur, dici rursus optima absolute potest, quatenus omnia rerum generum in ordine physico tum morali per quae divina excellentia manifestari potest, continet mundus; at dici nequit simpliciter optima quatenus in his generibus gradus perfectionis, quo divina bonitas manifestatur, sit summus qui esse potest: dici rursus optima relative potest haec manifestatio, quatenus perfectissime ab omnibus simul rebus obtinetur gradus ille divinae gloriae, quem Deus sapienter et libere suis operibus praestituit et quatenus etiam ordo totius creationis melior et perfectior est, quam nos cogitando assequi valeamus. Negari vero debet Deum vel necessitate morali obligatum fuisse ad hunc determinatum gradum gloriae sibi praestituum, et idcirco ad mundum qualis reapse est creandum.

I. Ratio primi est quia divina bonitas optima est: prout ergo mundus eo spectat ut quod est optimum manifestet, ratione habita rei manifestatae, ipse optimus dici potest et debet.

II. Quaeritur autem utrum mundus iste optime manifestet divinam bonitatem; seu utrum manifestatio per eum divinae bonitatis sit optima. Id porro intelligitur, cum quaestio fit an mundus sit optimus. Itaque si nomen optimi solum positive accipiatur prout

significat perfectionem eamque excellentem; concedi sine dubio debet mundum optimum esse. Atque de hoc nulla est quaestio.

Quaestio vero est eaque duplex, cum haec appellatio *optimi* comparative accipitur, nimirum 1. utrum hic mundus secundum totum quod complectitur, prout harmonice omnes eius partes in unum conspirant, sit melior omnibus qui fieri poterint a Deo; 2. utrum teneretur Deus ad talem mundum optimum creandum.

Didacus Ruiz nobilis theologus (De voluntate divina Disp. IX) tueretur optimismum mundi sub certo tamen respectu, ac contendit Deum necessitate morali, quae physicam libertatem haud impedit, debuisse hunc optimum mundum creare. Scilicet distinguit bona creata in ea, in quibus excessus perfectionis est semper possibilis sine fine, et in ea in quibus limes existit perfectionis. Ratione habita priorum, concedit mundo hoc possibilem esse alium meliorem; sed ratione habita aliorum bonorum eorumque harmonicae synthesis, contendit Deum id fecisse quod melius est non relative tantum h. e. ex eo quod determinato fini praestito a Deo perfectissime respondeat, sed absolute, ita ut finis ei praestitulus h. e. gloria Dei melior omnibus sit. Fatendum est tamen Ruiz non satis clare sententiam suam exponere: etsi enim argumenta quae congerit et impugnat sententiae adversariorum eo pertineant ut doctrinam quam indicavimus stabiliant; locutiones tamen nonnullae quae illi excidunt, cum suam sententiam declarare vult et tueri, videntur exhibere tantum optimismum relativum. Sic enim e. g. ait Sect. III, n. 7. in conclusionem: « Deus semper atque infallibiliter vult illud bonum quod in ordine ad universitatem rerum est simpliciter optimum... quod intelligendum est in eo tantum genere perfectionis, in quo possibile est optimum, quoniam in illo non datur processus in infinitum. In hoc igitur Deus semper eligit optimum finem creatum, ita ut finis ille creatus, qui per scientiam simpliciter intelligentiae proponitur esse perfectissimus, et quod ex se est accomodatissimus ad maiorem Dei gloriam et ostensionem omnium attributorum, et attentis omnibus circumstantiis praeteritis praesentibus et futuris rationi maxime consentaneus, idem semper alliciat divinam voluntatem etc. » Cum dicis: *in ordine ad universitatem rerum, atque attentis omnibus circumstantiis praeteritis praesentibus et futuris*, an aliquam liberam divinam determinationem eiusdem finis qui consequendi supponis, respectu cuius hic mundus sit relative optimus? Didaco Ruiz nonnulli Theologi consentiunt.

Post eum Leibnitzius optimismum mundi defendit. Non negat creaturis singulis singulatim spectatis posse esse semper meliores, sed negat id valere quoad universum quod per totam aeternitatem