

Sed natura visibilis in qua Filius apparuit, assumebatur ad esse et non tantum ad signum; et ideo oportuit quod verum esse hominis haberet.

Ad quartum dicendum, quod species illae in quibus Spiritus sanctus apparuit, significant effectus Spiritus sancti, secundum quos Spiritus sanctus dicitur multiplex, quamvis substantialiter sit unus, ut dicitur Sap. 7. Et ideo secundum plures species apparuit et pluries. Sed quia natura visibilis, in qua Filius apparuit, assumpta est ad esse unum in persona Filii Dei; sicut est unum esse personae, ita est una tantum talis missio.

Ad ultimum dicendum, quod apparitio sub aliena specie, quae includitur in missione visibili, non competit nisi ei quod non habet speciem per quam corporaliter videri possit. Missio autem visibilis, ut dictum est, art. anteced., non debuit esse ante tempus gratiae. Tempus autem gratiae incepit, quando Filius Dei carnem assumpsit. Et quia inseparabiliter assumptus, ideo tempore quo convenit fieri visibilem missionem, semper habet speciem visibilem propriam, in qua videri potest. Unde nunquam competit sibi missio visibilis, nisi una quae est in natura assumptam. Quare autem Spiritus sanctus naturam non assumpsit in unitatem personae, quaeretur in 5, dist. 1, quaest. 2, art. 5.

ARTICULUS IV.

Utrum species missionis visibilis sint formatae ministerio Angelorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod illae species visibiles, ministerio Angelorum formatae non sint. Dicit enim Augustinus (3 de Trin., cap. 11), quod sermones Dei in novo Testamento non per Angelos, sed per ipsum Deum facti sunt. Ergo illa locutio, sive ille sonus qui in novo Testamento factus est, Matth. 17, 3: *Hic est Filius meus dilectus*, non est per Angelos formatus; et eadem ratio nec alia quae ad missionem pertinent visibilem.

2. Praeterea, corpori quod per Angelum formatur, unitur Angelus, sicut motor mobili. Si igitur illae species per Angelos formatae sunt, tunc sunt corpora assumpta ab Angelis. Ergo in eis non dicitur mitti divina persona, sed Angelus.

5. Item, sicut visibilis missio Filii facta est per corpus assumptum, ita missio visibilis Spiritus sancti per huiusmodi species. Sed corpus Christi assumptum, Angelus nullo modo formaverunt. Ergo nec species illas visibiles.

4. Contra, Gregorius 5 Moral. (1) loquens de illa voce, qua Pater respondit Filio: *Et clarificavi, et clarificabo*, Joan. 12, 28, ita dicit: *Nimirum de caelestibus loquens verba sua, quae ab hominibus audiri voluit, rationali administrante creatura formavit; et eadem ratio est de aliis. Ergo videtur quod omnes administratae sunt per Angelos.*

5. Item, secundum Dionysium (caelest. Hier., cap. 13), haec est lex Divinitatis, ut ultima a primis per media perficiantur. Sed Angeli sunt medii inter Deum et creaturam corporalem. Ergo videtur quod operationes quae fiunt in corporales creaturas, fiant ministerio Angelorum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in hoc est

(1) Ad marginem editi. Venetiae an. 1395, lib. 47, moral. cap. 2. Nicolai autem lib. 28, cap. 2.

duplex opinio. Quidam dicunt, quod in hoc differunt missiones novi Testamenti ab apparitionibus veteris Testamenti, quod apparitiones veteris Testamenti factae sunt per Angelos, ut sancti communiter volunt; missiones autem novi Testamenti factae sunt immediate per divinas personas. Quapropter in illis speciebus divinae personae mitti dicuntur; et non Angeli. Alii dicunt e contrario, quod utrumque Angelorum ministerio perfectum est. Videtur autem quod utrique quantum ad aliquid verum dicant. In utroque enim, scilicet apparitione veteris Testamenti et missione visibili, est duo considerare: scilicet illud quod exterius apparet, et aliquid quod interius efficitur vel factum signatur, Sed tamen diversimode, quia in apparitione veteris Testamenti illud exterius apprens non refertur ut signum ad illud quod interius est, sed ad aliquid aliud, sicut ad significandum Trinitatem, vel aliquid huiusmodi; unde illud quod interius est, nihil aliud est quam ipsa cognitio vel illuminatio animae de rebus quae per signa exteriora significantur. Et quia illuminationes divinae descendunt in nos, secundum Dionysium (cap. 4 et 5 caelest. Hierar.) per Angelos, ideo ministerio Angelorum in illis apparitionibus utrumque factum est, scilicet et quod exterius est, et quod interius; et ideo nullo modo est ibi missio divinae personae, quae tantum attenditur secundum immediatum effectum ipsius personae divinae. In missione autem visibili, illud quod exterius apparet, est signum eius quod interius est factum, vel tunc, vel prius; unde interius non ponitur tantum aliqua cognitio, sed aliquis effectus gratiae gratum facientis, qui est immediate a divina persona, ratione cuius divina persona mitti dicitur. Unde in missione visibili illud quod est interius, immediate sine ministerio Angelorum effectum est, propter quod ratio illius effectus persona divina mitti dicitur; sed quantum ad id quod est exterius, Angeli ministerium habent, ut Gregorius dicit (loc. cit.).

Ad primum igitur dicendum, quod Augustinus loquitur de sermone quem Filius Dei in corpore assumpto protulit, quem constat immediate a Deo esse prolatum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Angelus habeat operationem in creatura exterius apparente, non tamen habet in effectu interiori; et ideo ratio ejus persona divina mitti dicitur. Nec est inconveniens ut persona divina simul, et Angelus mittatur.

Ad tertium dicendum, quod corpus assumptum est unitum ipsi personae divinae, unione ad unum esse personale. Unde non deest propter suam dignitatem ut non a Deo formaretur. Non autem similis ratio est in aliis.

Ad quartum dicendum, quod dictum Gregorii referendum est tantum ad illud quod exterius est, et non quantum ad interius significatum.

Ad quintum dicendum, quod dictum Dionysii (loc. cit.) habebat veritatem in effectibus qui a creatura possunt esse; non autem talis effectus est, gratia; et ideo quantum ad interius, quod est in missione visibili, Angeli non habent operationem, sed solum quantum ad exterius.

Expositio textus.

Sed etiam minoratus est paulo minus ab Angelis. Sed contra est quod dicitur in Glossa (interli-

neali) Hebr., 3: *Natura humana, quam Filius Dei assumpsit, nihil melius est, nisi solus Deus.* — Sed dicendum, quod dicitur minoratus secundum quid, scilicet propter corporis passionem; non autem propter naturae assumptae inferioritatem, quantum ad illud individuum in quo est assumpta. Quamvis non universaliter sit verum de humana natura, quod Angelis non sit inferior.

Hilarius aliter dicere videtur. Videtur hoc esse impossibile; quia magis et minus relative dicuntur. Ergo si Pater est major, Filius est minor. — Ad quod quidam dicunt, quod Pater dicitur esse major Filio, quia plures habet notiones; nec tamen Filius est minor, quia una notio Patris, scilicet in-nascibilitas, non habet correspondentem notionem in Filio, ex qua Filius minor dici possit. Sed hoc nec proprietates locutionis admittit. Tum quia secundum relationes non attenditur aequalitas vel inaequalitas, ut infra, dist. 19, ex verbis Augustini habebitur. Tum quia ex pluribus proprietatibus nulla res major dicitur, sed ex majori quantitate. Est etiam praeter intentionem Hilarii, ut verba sequentia ostendunt. Et ideo aliter dicendum est, quod dans et recipiens possunt comparari dupliciter; vel quantum ad id quod datur, vel quantum ad rationem dationis. Si primo modo, sic dans aliquando invenitur eo majus cui dat, quando sci-

liet non tantum recipit recipiens quantum est ir-dante; et aliquando aequale, quando tantumdem recipitur, sicut etiam in generatione univoce. Nunquam autem dans potest esse minus. Si autem consideretur secundo modo, sic dans ex eo quod dat, habet dignitatem quamdam, sed accipiens nullam imperfectionem habet ex hoc quod accipit, nisi imperfecte accipiat. Et ideo si comparemus Patrem ad Filium quantum ad id quod Filio a Patre datur, neque Pater major neque Filius minor dicitur. Si autem quantum ad rationem dationis, sic dignitas dantis Patri non subtrahitur, ratione cuius major dicitur, ut major magis sonet perfectionem dignitatis, quam comparisonem magnitudinis. Sed quia Filius perfecte recipit quidquid Pater habet, nulla minoratio sibi convenit; et ideo etiam nullum nomen minorationis Filio potest convenire. Et quamvis Patri attribuat auctoritas a sanctis, tamen Filio non attribuitur subauctoritas, sed est per abusum loquentium praesumptum; et hoc sonant verba Hilarii dicentis (9 de Trinit., post med.) quod *major est donans, sed non est minor, cui unum esse donatur.*

Innascibilitatis imaginem. Sic expone: *Cui, scilicet Filio, Pater impartit, id est dat, esse imaginem innascibilitatis, id est sui innascibilis; et hoc sacramento nativitatis, id est sacra et secreta nativitate.*

DISTINCTIO XVII.

De missione Spiritus sancti, qua invisibiliter mittitur.

Jam nunc accedamus ad assignandum missionem Spiritus sancti, qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, ac tertius in Trinitate persona, ut supra ostensum est, dist. 16, a Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est mittitur, ac donatur fidelibus. Sed quae sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat considerandum est.

Præmittitur quiddam ad hanc extensionem necessarium, scilicet quod Spiritus est caritas, qua Deum diligimus et proximum.

Hoc autem ut intelligibilis doceri ac plenius perspicui valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, dist. 11, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, quod ipse idem Spiritus sanctus est amor, sive caritas, qua nos diligimus Deum et proximum; quae caritas cum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum ac proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti ac dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit: quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus sanctus.

Auctoritatibus ita esse confirmat.

Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboremus. De hoc autem Augustinus (in 8 lib. de Trinit., cap. 7) ait: « Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat. » Item (in eodem, ibid.): « Deus dilectio est, ut ait Joannes Apostolus (Epist. 1, cap. 4): ut quid ergo imus, et curruimus in sublimia caelorum et in ima terrarum, quarentes eum qui est apud nos, si nos velimus esse apud eum? Nemo dicit: non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diligit eandem dilectionem. » Magis enim novum dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiore Deum habere quam fratrem: plane notiore, quia praesentior, quia interior, quia certior. Amplettere dilectionem Deum, et dilectione amplettere proximum. Ipsa est dilectio, quae omnes

« bonas Angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto ergo sanctiores sumus, quanto a tumore superbiae inaniores, tanto sumus dilectione pleniores; et quo nisi Deo est plenus, qui plenus est dilectione? » His verbis satis ostendit Augustinus, quod dilectio ipsa, qua diligimus Deum, vel proximum, Deus est. Sed adhuc aperit (in eodem lib., cap. 8) subdit, dicens: « Dilectionem fratrem nam quantum commendat Joannes Apostolus 1 Epistola attendamus. Qui diligit (inquit cap. 2, 10) fratrem, in lumine manet, et scandalum in eo non est. Manifestum est quod justitiae perfectionem in fratris dilectione posuerit. » Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse: quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim in eadem Epistola paulo post dicit ita (cap. 4, 7): « Diligentissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est: et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognovit Deum: qui non diligit non cognovit Deum, quia Deus dilectio est. » Ita contextio satis aperte declarat eandem est qua diligimus fratrem (nam fraterna dilectio non solum ex Deo, sed etiam ex Deo esse, tanta auctoritate, Joannis scilicet, praedicari. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem: nec potest fieri ut eandem dilectionem non praecipue diligamus qua fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. » Item: « Qui non diligit fratrem, non est in dilectione; et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est. » Ecce apertissime dicit fraternam dilectionem Deum esse.

Quod fraterna dilectio eum sit Deus, non est Pater vel Filius, sed Spiritus sanctus tantum.

Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur. Unde Augustinus (in lib. 15 de Trinit., cap. 19): « Si in donis Dei nihil majus est caritate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus; quid consequentius est quam ut ipse sit caritas, quae dicitur et Deus et ex Deo? ita enim ait Joan. (1 Epist. 4, 7): « Diligite ex Deo est: et paulo post (vers. 8): « Deus dilectio est; ubi manifestat eam se dixisse caritatem, vel dilectionem Domini, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio. » Item (in eodem): « Joannes volens de hac re

Divisio primae partis textus.

Postquam determinavit de missione visibili Spiritus sancti, hic determinat de missione ejus invisibili; et dividitur in duas partes: in prima determinat veritatem, secundum suam opinionem; secundo determinat objectiones in contrarium factas, ibi: *Hic quaeritur, si caritas Spiritus sanctus est, cum ipsa augetur et minuatur in homine . . . utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augetur vel minuatur in homine*. Circa primum tria facit: in prima praedicat intentionem; in secunda proponit veritatem, ibi: *Hoc autem ut intelligibilis doceri ac plenius perspicere valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium*; in tertia inducit probationem, ibi: *Ne autem in re tanta aliquid de nostro infuere videatur, sacris auctoritatibus, quod dictum est, corroboramus*. Et haec dividitur in duas, secundum duo quae probat: primo probat, caritatem esse ipsum Spiritum sanctum; secundo probat, Spiritum sanctum tunc dari nobis quando nos facit Deum diligere, ibi: *Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum*. Prima in duas: in prima probat, caritatem esse Spiritum sanctum; in secunda excludit quaedam responsum, ibi: *Sed ne forte aliquis dicat, illud dictum esse per expressionem causae, Deus caritas est . . . occurrit Augustinus*. Circa primum duo facit: primo ostendit, caritatem esse Deum; secundo specialiter ipsam esse Spiritum sanctum, ibi: *Cum autem frater dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur*.

QUAESTIO I.

Ad intellectum hujus partis quinque quaeruntur: 1.^o utrum caritas sit aliquid creatum in anima; 2.^o utrum sit substantia, vel accidens; 3.^o ad quam mensuram detur; 4.^o utrum possit cognosci ab habente ipsam; 5.^o utrum ipsa caritas sit ex caritate diligenda.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima.
(2-2, quaest. 25, art. 2; et de Virt. quaest. 2, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Agens enim quod sine medio operatur perfectius est quam illud quod non agit nisi per medium. Sed Spiritus sanctus operatur in nobis velle et perficere in actibus meritoriis, secundum Apostolum: *Qui enim spiritu Dei agitur hi filii Dei sunt*, Roman. 8, 14. Ergo cum ipse sit perfectissimum agens, videtur quod non moveat ad hanc operationem per aliquem habitum creatum medium.

2. Item, sicut anima se habet ad corpus ut vita ipsius, ita se habet Deus ad animam, ut dicit Augustinus (de verbis Apost., serm. 50) (1). Sed anima non vivificat corpus per aliquam formam mediam. Ergo nec Spiritus sanctus animam per habitum medium.

(1) Colligitur ex multis locis, praesertim vero de verbis Apost. serm. 18 et 28, sed non serm. 50 (ex edit. P. Nicolai).

3. Praeterea, esse gratiae immediatus est a Deo et propinquius, quam esse naturae. Sed Deus in creatione non est usus aliquo medio, quando naturam instituit. Ergo nec in recreatione, quando gratiam infundit.

4. Hoc etiam ostenditur ex dignitate caritatis. Omnis enim creatura est vanitas. Si ergo caritas est creatura, vanitas erit. Sed vanitas non conjungit veritati, nec confirmat in veritate. Ergo caritas non conjungeret nos Deo; quod falsum est.

5. Praeterea, nullum finitum est virtutis infinitae: cum virtus fluat ab essentia. Sed omnis creatura finita est. Ergo nullus creaturae virtus infinita est. Sed virtus caritatis infinita est, quia movet per infinitam distantiam; conjungit enim creaturam Creatori, et facit de peccatore justum. Ergo videtur quod non sit creatura.

6. Item, nulla creatura est dignior quam anima Christi. Sed caritas est dignior quam anima Christi; quia ipsa caritate anima Christi bona est. Ergo caritas non est creatura.

7. Praeterea, majori bono debetur major amor. Sed Deus est infinitum bonum, et infinita fecit pro nobis. Igitur debemus sibi infinitum amorem. Sed amor quo diligimus Deum, est caritas. Ergo caritas est quid infinitum. Ergo non est creatura.

8. Praeterea, omne creatum est in praedicatione aliquo. Sed quidquid continetur in decem generibus, est aliqua natura. Si ergo caritas (1) sit quid creatum, erit natura quaedam. Sed natura adveniens naturae non facit nisi naturam. Ergo anima habens caritatem, si caritas sit quid creatum, non habebit nisi esse naturae. Sed per caritatem potest mereri. Ergo natura aliqua per se poterit in actus meritorios; quod est haeresis Pelagiana. Videtur ergo quod caritas non sit quid creatum.

Contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor in creatus, qui est Spiritus sanctus, participatur in creatura. Ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente Spiritum sanctum, est aliqua caritas creata.

Item, omnis assimilatio fit per formam aliquam. Sed per caritatem efficiuntur conformes ipsi Deo; qua amissa, dicitur anima deformari. Ergo videtur quod caritas sit quaedam forma creata manens in anima.

Praeterea constat quod Deus aliquo modo est in sanctis quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur quod sit ex parte creaturae, scilicet quod ipsa creatura habeat aliquid quod alia non habent. Aut ergo habeat ipsum divinum esse; et sic omnes justi assumerentur a Spiritu sancto in unitatem personae, sicut natura humana assumpta est a Christo in unitatem personae ipsius Filii Dei: quod non potest esse. Aut oportet quod illa creatura, in qua specialiter modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquid effectum Dei, quem alia non habent. Iste autem effectus non potest esse tantum actus; quia sic in justis dormientibus non esset alio modo quam in aliis

(1) *Al. additur gratia.*

creaturis. Ergo oportet quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem habitum caritatis creatum esse in anima, secundum quem Spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod tota bonitas ipsius animae est ex caritate: unde quantum bona est tantum habet de caritate; et si caritatem non habeat, nihil est, sicut dicitur 1. Corinth., 15. Constat autem quod per caritatem anima non habet minus de bonitate in esse gratiae, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo facit: quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo fortius igitur hoc facit caritas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi caritas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse a forma aliqua inhaerente est, sicut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhaerente; ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionetur potentiae operativae sicut effectus propriae causae, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne nisi mediante calore. Et ideo cum actus caritatis perfectionem quandam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere, caritatem esse habitum creatum in anima; quae quidem efficiens est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus sanctus; et ideo frequenter invenitur quod Spiritus sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut etiam dicitur a Dionysio (cap. 4 caelest. Hierar.), quod esse divinum est esse omnium rerum, in quantum scilicet ab eo omne esse exemplariter deducitur. Magister tamen vult quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima; sed quod sit tantum actus qui est ex libero arbitrio moto per Spiritum sanctum, quem caritatem dicit.

Ad cuius explanationem, quidam dixerunt, quod sicut lux dupliciter potest considerari, vel prout est in se, et sic dicitur lux; vel prout est in extremitate diaphani terminati, et sic lux dicitur color (quia hypostasis coloris est lux, et color nihil aliud est quam lux incorporata); ita dicitur, quod Spiritus sanctus, prout in se consideratur, Spiritus sanctus et Deus dicitur; sed prout consideratur ut existens in anima, quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Dicitur enim, quod sicut Filius univit sibi naturam humanam solus, quamvis sit ibi operatio totius Trinitatis; ita Spiritus sanctus solus univit sibi voluntatem, quamvis ibi sit operatio totius Trinitatis. Sed hoc non potest stare; quia unio humanae naturae in Christo terminata est ad unum esse personae divinae; et ideo idem actus numero est personae divinae et naturae humanae assumptae. Sed voluntas alicujus sancti non assumitur in unitatem suppositi Spiritus sancti. Unde cum operatio a supposito unitatem habeat et diversitatem; non potest esse quod intelligatur esse una operatio voluntatis et Spiritus sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet re. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem; quia operatio consequitur conditiones causae proximae in necessitate et contingentia et perfectione et hujusmodi; et non prima causae. Unde non est intelligere quod sit operatio perfecta voluntatis per quam univert Spiritus sancto, nisi sit ibi ha-

bitus perficiens potentiam operativam: nec potest esse similitudo actus voluntatis ad Spiritum sanctum, nisi sit similitudo Spiritus sancti in anima per aliquam formam, quae est principium actus quo Spiritui sancto conformetur; quia actus ad hoc non sufficit, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod in gratificatione animae est consideranda duplicem operationem Spiritus sancti. Unam, quae terminatur ad esse secundum actum primum qui est esse gratum in habendo habitum caritatis. Aliam, secundum quam operatur actum secundum, qui est operatio movens voluntatem in opus dilectionis: et utroque modo oportet incidere medium non propter indigentiam vel defectum ipsius Spiritus operantis, sed propter necessitatem animae recipientis; sed diversimode. Quia quo ad primum effectum, qui est esse gratiae, caritas est medium per modum causae formalis: quia nullum esse potest recipi in creatura, nisi per aliquam formam. Ad effectum autem secundum, qui est operatio, est medium caritas in ratione causae efficientis secundum quod virtutem quae est principium operandi reducimus in causam agentem: quia etiam non est possibile aliquam operationem perfectam a creatura exire, nisi principium illius operationis sit perfectio potentiae operantis, prout dicimus habitum efficientem actum esse principium ejus.

Ad secundum dicendum, quod anima comparatur ad corpus non tantum ut causa agens, secundum quod est motrix corporis, sed etiam ut forma; unde formaliter seipsa facit vivere corpus, secundum quod vivere dicitur esse viventium. Deus autem non est forma ipsius animae vel voluntatis, qua formaliter vivere possit; sed dicitur vita animae sicut principium exemplariter influens vitam gratiae ipsi. Similiter dicendum de luce, quod lux potest dupliciter considerari. Vel prout est in ipso corpore lucido; et sic se habet ad illuminationem aeris ut principium efficiens, nec illuminat nisi per formam luminis influxam ipsi diaphano illuminato: vel prout est in diaphano illuminato; et sic est forma ipsius, qua formaliter est lucidum. Deus autem dicitur esse illuminans lux per modum lucis quae est in ipso corpore lucenti per se, et non per modum quo illuminatum formaliter illuminatur a forma lucis in ipso recepta. Sed illi lumini recepto assimilatur caritas vel gratia recepta in anima.

Ad tertium dicendum, quod omnino simile est de creatione et recreatione. Sicut enim Deus per creationem contulit rebus esse naturae, et illud esse est formaliter a forma recepta in ipsa re creata, quae est quasi terminus operationis ipsius agentis; et iterum forma illa est principium operationum naturalium, quas Deus in rebus operatur: ita etiam et in recreatione Deus confert animae esse gratiae; et principium formale illius esse est habitus creatus, quo etiam perficitur operatio meritoria quam Deus in nobis operatur; et ita iste habitus creatus partim se habet ad operationem Spiritus sancti ut terminus, et partim ut medium.

Ad quartum dicendum, quod caritas, in quantum est ex nihilo, habet quod sit vanitas; sed in quantum procedit a Deo ut similitudo ipsius, non habet rationem vanitatis, immo conjungendi ipsi Deo.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur facere dupliciter: vel per modum efficientis, sicut

pietor facit parietem album; vel per modum formae, sicut albedo facit album. Facere igitur de peccatore justum vel Deo conjunctum, est ipsius Dei sicut efficientis, et ipsius caritatis sicut formae. Unde non potest concludi quod caritas sit virtutis infinitae, sed solum quod est effectus virtutis infinitae.

Ad sextum dicendum, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter: vel simpliciter, vel secundum quid. Videtur autem simpliciter dignius esse quod secundum suum esse nobilitus est, et hoc modo anima Christi et anima eujuscumque justus est nobilior quam caritas creata, quae habet esse accidentis. Videtur etiam aliquid dignius secundum quid, quod secundum aliquid dignius est; et hoc modo caritas creata est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere actus est nobilior quam potentia, quantum ad illud genus. Unde sicut albedo corporis Christi quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi; ita etiam scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid. Et similiter caritas quantum ad tale esse: quia se habet in esse illo ad animam Christi, sicut actus ad potentiam.

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 8), nunquam in quibusdam amicitis contingit aequivalens reddere: sed sufficit ad aequitatem amicitiae illud quod est possibile reddi; sicut filius nunquam potest patri carnali reddere aliquid aequivalens ei quod ab ipso accepit, scilicet esse et doctrinam et nutrimentum. Multo minus divinis beneficiis et bonitati suae possumus reddere amorem aequivalentem. Unde non sequitur quod amor quo Deum diligimus, sit infinitus quantum ad substantiam actus; sed infinitatem habet ex hoc quod objectum amoris omnibus aliis praeponitur: sed sufficit quod amemus eum amore commensurato nobis.

Ad ultimum dicendum, quod natura dicitur multipliciter, secundum Boetium (de duabus Naturis, in princ.): dicitur enim uno modo natura omne quod est, vel substantia vel accidens; et hoc modo gratia est natura quaedam. Alio modo dicitur natura quod est principium motus et quietis ipsius in quo est, unde illud dicitur esse naturale vel quod causatur a principiis naturalibus, vel causari potest; et hoc modo caritas non est natura, quia per principia naturalia creaturae non potest causari; et secundum hunc modum dicit Pelagius, per naturalia sola hominem posse in actus meritorios.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit accidens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit accidens. Nullum enim accidens extenditur ultra suum subjectum. Sed caritas extenditur ultra suum subjectum, quia caritate etiam alios amamus. Ergo videtur quod caritas non sit accidens.

2. Item, omne accidens est causatum a substantia; quia, secundum Avicennam (tract. 2 Metaph., cap. 1), subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Sed caritas non causatur a principiis animae in qua est. Ergo videtur quod non sit accidens.

3. Praeterea, nullum accidens est melius et nobilius suo subjecto. Sed caritas est melior quam anima. Ergo non est in anima sicut accidens in subjecto. Probatio mediae. Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed anima est bona propter caritatem. Ergo caritas est melior.

4. Item, agens semper est honorabilius patiente, secundum Philosophum (in 5 de Anima, text. 49). Sed caritas agit in animam, mundando ipsam a peccatis. Ergo est honorabilior anima, et ita idem quod prius.

Contra, quidquid potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem, est accidens. Caritas est huiusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omne illud quod advenit alicui post esse completum, advenit sibi accidentaliter; nisi forte assumatur ad participationem ipsius esse substantialis, sicut dictum est supra, 3. dist., quaest. 3, art. 2, de Anima. Sed hoc tamen non sufficit ut dicatur accidens in se: potest enim aliquid in se substantia esse, et advenire alicui accidentaliter, sicut vestimenta; sed si adveniat post esse completum ut forma inhaerens, de necessitate est accidens. Et quia post esse naturale animae advenit sibi caritas ut forma perficiens ipsam ad esse gratiae, prout dicitur est, art. antec., ideo oportet quod sit accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod idem accidens numero nunquam extenditur ultra subjectum suum, id est ut sit in alio sicut in subjecto; sed bene extenditur extra subjectum suum sicut ad objectum operationis; sed diversimode in operatione activa et passiva. Quia in activa extenditur ad objectum extrinsecum, imprimens similitudinem formae suae in ipso, sicut patet quod calor ignis active calefacit aliud corpus, et est operatio activa. Similiter etiam quando est operatio passiva, et extenditur in aliud objectum extrinsecum, ejus similitudo in ipso recipitur; et ita anima per habitum scientiae scit ea quae sunt extra ipsam, et per habitum amoris eadem amat.

Ad secundum dicendum, quod subjectum diversimode se habet ad diversa accidentia. Quaedam autem sunt accidentia naturalia quae creantur ex principiis subjecti; et hoc dupliciter: quia vel causantur ex principiis speciei, et sic sunt propriae passiones, quae consequuntur totam speciem; vel ex principiis individui, et sic sunt communia consequentia principia naturalia individua. Sunt etiam quaedam accidentia per violentiam inducta, sicut calor in aqua, et ista sunt repugnantia principiis subjecti. Quaedam autem sunt quae quidem causantur ab extrinseco non repugnantia principiis subjecti, sed magis perfectiva ipsa, sicut lumen in aere; et ita etiam caritas in anima est ab extrinseco.

Tamen sciendum, quod omnibus accidentibus, communiter loquendo, subjectum est causa quodammodo, in quantum scilicet accidentia in esse subjecti sustentantur; non tamen ita quod ex principiis subjecti omnia accidentia educantur.

Ad tertium dicendum, quod eadem ratione posset probari quod nulla perfectio animae esset accidens, nec aliqua perfectio corporis: quia unumquodque perfectibile habet bonitatem ex sua perfectione.

Dicendum est igitur, quod simpliciter anima est melior caritate, et quodlibet subjectum suo accidente; sed secundum quid est e converso. Cujus

ratio est, quia esse, secundum Dionysium (3 cap. de div. Nominibus) est nobilissimum aliis quae consequuntur esse: unde esse simpliciter est nobilissimum quam intelligere, si posset intelligi intelligere sine esse. Unde illud quod excedit in esse, simpliciter nobilissimum est omni eo quod excedit in aliquo de consequentibus esse: quoniam secundum aliud possit esse minus nobile. Et quia anima et quaelibet substantia habet nobilitus esse quam accidens, ideo simpliciter nobilior est. Sed quantum ad aliquid esse, vel secundum aliquid accidens, potest accidens esse nobilissimum, quia se habet ad substantiam sicut actus ad potentiam; et hanc bonitatem consequentem habet substantia ab accidentibus, sed non bonitatem primam essendi.

Ad quartum dicendum, quod caritas non dicitur agere in animam per modum efficientis, sed solum formaliter; et secundum id quod forma est, quantum ad esse secundum, nobilior est.

ARTICULUS III.

Utrum caritas detur secundum capacitatem naturalium. — (2.2, qu. 24, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caritas detur secundum capacitatem naturalium. Ita dicitur Math. 23, 13: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*; ubi Glossa (interlinealis) Hieronymi: *Non pro largitate vel paritate, alii plus vel minus recipiunt; sed secundum virtutem recipientium*. Sed ante adventum caritatis non intelligitur nisi virtus quae est secundum naturalia. Ergo videtur quod secundum capacitatem naturalium caritas infundatur.

2. Item, sicut se habet forma substantialis ad esse naturae, ita caritas ad esse gratiae. Sed forma substantialis datur secundum capacitatem materiae, ut dicit Plato (2 de Anima mundi). Ergo et caritas datur secundum capacitatem naturae, quae per eam perficitur.

3. Praeterea, sicut gloria praesupponit gratiam, ita gratia praesupponit naturam. Sed gloria datur secundum modum gratiae, ut qui plus habet de capacitate, plus etiam de gloria recipiat. Ergo videtur quod etiam caritas detur secundum capacitatem naturae, ut qui meliora naturalia habet, major sibi caritas infundatur.

4. Item, in quibuscumque invenitur perfectio ejusdem rationis, videtur esse idem modus consequendi illam perfectionem, cum unaquaqueque res proprium modum habeat. Sed caritas invenitur in hominibus et Angelis secundum rationem eandem, quod patet ex actu et fine. Cum igitur Angeli consecuti sint majorem caritatem et meliora gratuita, secundum gradum naturalium, videtur etiam quod in hominibus ita sit.

Contra, natura angelica altior est et sublimior quam natura humana. Sed aliqui homines, secundum gradum gratiae assumuntur ad sublimitatem praeferuntur quam Angeli, cum, secundum Gregorium (hom. 54 in Evang.), ad singulos ordines Angelorum aliqui homines assumantur. Ergo videtur quod perfectiones gratiae et gloriae non dantur secundum mensuram naturalium. Hoc idem videtur per hoc quod dicitur Prov. 30, 28: *Stellae manibus nititur* (1); ubi dicit Gregorius (homil.

17, sup. Ezech.) quod gratia major infunditur, secundum quod ad habendum gratiam aliquis magis nititur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum Deus habeat se aequaliter ad omnia, oportet quod diversitas donorum receptorum ab ipso, attendatur secundum diversitatem recipientium. Diversitas autem recipientium attenditur, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Sicut autem videmus in formis naturalibus, quod per dispositiones accidentales, sicut calorem et frigus et huiusmodi, materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formam; ita etiam in perfectionibus animae ex ipsis operibus animae anima efficitur habilior vel minus habilis ad consequendum perfectionem suam. Sed tamen differenter se habent operationes animae ad perfectiones infusas vel acquisite. Acquisitae enim perfectiones sunt in natura ipsius animae, in potentia, non pure materiali sed etiam activa, quae aliquid est in causis seminalibus. Sicut patet quod omnis scientia acquisita est in cognitione primorum principiorum, quae naturaliter nota sunt, sicut in principis activis ex quibus concludi potest. Et similiter virtutes morales sunt in ipsa rectitudine rationis et ordine, sicut in quodam principio seminali. Unde Philosophus (7 Ethic., cap. 3), dicit esse quasdam virtutes naturales, quae sunt quasi semina virtutum moralium. Et ideo operationes animae se habent ad perfectiones acquisite, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae sicut in potentia materiali et nullo modo activa, cum clevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas solum sicut dispositiones. Dicendum est igitur, quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas ipsius animae, quae est ex natura simul, et dispositione quae est per conatum operum: et quia secundum eundem conatum magis disponitur natura melior; ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus recipientis non est consideranda secundum naturam tantum; sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturae; et ita etiam est in formis substantialibus respectu materiae.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gratia est dispositio naturae ad gloriam. Unde non requiritur quod interveniat alia dispositio inter caritatem et gloriam; sed inter naturam et gratiam eadit conatus medius, quasi dispositio.

Ad quartum dicendum, quod in Angelis non est aliquid quod contendat ad motum naturae intellectuales, ex quo conatus naturae retardetur, sicut in natura hominis est natura sensitiva, quae tendit in contrarium de se motus naturae intellectivae, scilicet delectabile secundum sensum, nisi cogatur et reguletur ab ipsa; et ideo in Angelis est diversitas secundum diversitatem naturae. Haec tamen melius in 2, dist. 3, quaest. 1, art. 4, dicentur.

(1) Al. Prov. 5 (ad marginem autem Eccli. 1): *Stella manibus nititur*; ubi etc.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. — (De Ver., qu. 10, art. 10; et quod. 10, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas certitudinaliter ab habente cognoscatur. Ita enim dicitur in littera: *Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit.* Sed fratrem suum certitudinaliter cognoscit. Ergo multo magis caritatem qua ipsum diligit.

2. Item, Philosophus dicit (2 Post., lect. 20), contra Platonem, quod inconveniens est habere nos nobilissimos habitus, et nos lateant. Sed caritas est habitus nobilissimus. Ergo videtur quod ab habente certitudinaliter cognoscatur.

3. Praeterea, quicumque habet fidem, scit se habere fidem. Sed fides non magis est praesens quam caritas. Ergo et qui habet caritatem, scit se habere illam.

4. Item, quidquid cognoscitur ab anima, cognoscitur ab ea per hoc quod praesens sibi efficitur per similitudinem. Sed magis est praesens animae quod est in ipsa essentialiter, quam quod est per sui similitudinem. Ergo cum caritas essentialiter sit in anima, videtur quod certius cognoscatur ab habente quam res exteriores quae per sui similitudinem cognoscuntur.

5. Praeterea, caritas est quoddam lumen spirituale, ut habetur 1 Joan., 2, 10: *Qui diligit fratrem, in lumine manet.* Sed lux seipsa videtur. Ergo videtur quod similiter caritas; et sic certius quam alia cognoscatur.

Contra, per caritatem quae est in aliquo efficitur dignus Dei amore. Sed, ut dicitur Eccl. 9, 1, *Nemo scit, utrum amore an odio dignus sit.* Ergo videtur quod nullus sciat se habere caritatem certitudinaliter.

Praeterea, Apostolus dicit 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Cum ergo nullum majus signum possit haberi de caritate quam non habere conscientiam peccati mortalis, et hoc non sufficit; videtur quod per nullum signum possit aliquis certitudinaliter scire se habere caritatem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (2 Metaph., text. 1), aliquid dicitur esse difficile ad cognoscendum dupliciter: vel secundum se, vel quo ad nos. Dicendum est igitur, quod ea quae per esse suum non sunt unum in materia, quantum in se est, sunt maxime nota; sed quo ad nos sunt difficillima ad cognoscendum; propter quod dicit Philosophus (ibidem) quod intellectus noster se habet ad manifestissimam naturam, sicut oculus vespertilionis ad lucem solis. Cujus ratio est, quia cum intellectus noster potentialis sit in potentia ad omnia intelligibilia, et ante intelligere non sit in actu aliquid eorum; ad hoc quod intelligat actu, oportet quod redeatur in actum per species acceptas a sensibus illustratas lumine intellectus agentis; quia, sicut dicit Philosophus (5 de Anima, text. 52), sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum potentialem. Unde cum naturale sit nobis procedere ex sensibus ad intelligibilia, effectibus in causas, ex posterioribus in priora, secundum statum viae, quia in patria alius modus erit intelligendi; ideo

est quod potentias animae et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. In actu autem animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab objecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur utrum sit a potentia imperfecta, vel perfecta per habitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. Modus autem quem ponit habitus in opere est facilitas et delectatio, ut dicit Philosophus (2 Ethic., cap. 5), quod signum habitus oportet accipere finem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito. Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex caritate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram nisi per revelationem. Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere caritatem; sed potest ex aliquibus signis probabilibus coniecere. Caritatem etiam incretam, quae Deus est, quamdiu vivimus, per speciem non videmus, ut dicitur 1 Corinth. 13. Quamvis quidam aliter dicant, quod ipsam caritatem, quae Deus est, in nobis videmus, sed visio est adeo tenuis, scilicet quod nec visio potest dici, nec aliquis percipit se videre; eo quod visio ipsius Dei quasi confunditur et admisceatur in cognitionem aliorum. Sicut etiam dicunt, quod anima semper se intelligit, sed tamen non semper de se cogitat. Hoc autem quomodo intelligendum est, supra, dist. 5, qu. 1, art. 2, dictum est.

Ad primum igitur dicendum, quod auctoritates Augustini in littera postae loquuntur de cognitione ex parte ipsius cognoscibilis, et non ex parte cognoscentis.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de habitibus nobilissimis partis cognitivae. Sed istorum habituum actus perfecte expriment suos habitus quantum ad id quod est proprium eis; sicut in actu scientiae est certitudo per causam, in qua expresse scientia demonstratur; et multo plus est hoc in intellectu principiorum. Et ideo qui habet scientiam, scit se habere, quamvis non e converso: quia aliqui se credunt habere, qui non habent. Semper enim ad rectum mensuratur obliquum; et ideo, secundum Philosophum (in 5 Ethic., cap. 8), virtuosus est mensura in operibus humanis; quia illud est bonum, quod virtuosus appetit; et similiter etiam est de rectitudine intellectus; quia illud est verum quod videtur habenti rectum intellectum; non autem quod videtur cuilibet.

Et per hoc patet etiam solutio ad tertium. Quia actus fidei per ipsum objectum, quod est creditum, distinguitur ab actibus aliorum habituum vel potentiae imperfectae, quae non potest per se in tale objectum; et ideo habens fidem scit se illam habere.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliquid cognoscatur ab anima, non sufficit quod sit sibi praesens quocumque modo, sed in ratione objecti. Intellectui autem nostro nihil est secundum statum viae praesens ut objectum, nisi per aliquam similitudinem ipsius, vel ab ipso effectu acceptam: quia per effectus devenimus in causas. Et ideo ipsam animam et potentias eius et habitus eius non cognoscimus nisi per actus, qui cognoscuntur per objecta. Nisi largo modo velimus loqui de cognitione, ut

Augustinus loquitur, secundum quod intelligere nihil aliud est quam praesentialiter intellectui quocumque modo adesse.

Ad quintum dicendum, quod per hoc quod caritas creata vel increata est lux, ostenditur quod in se cognoscibilis sit, sed non cognoscitur, ab intellectu nostro in se nisi per effectum suum, ratio- nem jam dicta, in corp. art.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit ex caritate diligenda.
(2-2, qu. 28, art. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda. Quatuor enim tantum sunt diligenda ex caritate, ut in 5, dist. 27, qu. unica, art. 3, dicitur: scilicet, Deus, proximus, anima, corpus. Sed caritas nullum horum est. Ergo etc.

2. Item, nulla res denominatur seipsam, quia albedo non dicitur alba. Sed dilectum denominatur a dilectione. Ergo dilectio non diligitur, nec caritas caritate amatur.

3. Praeterea, sicut se habet sensus ad sentire, ita se habet affectus ad diligere. Sed sensus proprius non sentit se sentire. Ergo nec affectus diligit suam dilectionem. Caritas autem est in affectu. Ergo caritas ex caritate non diligitur.

4. Praeterea, omne quod diligitur, aliqua dilectione diligitur. Si igitur actus caritatis amatur, oportet quod aliquo alio actu ametur, et ille eadem ratione erit diligendus. Ergo hoc modo ducitur in infinitum, quod non est ponendum. Ergo videtur quod caritas non sit ex caritate diligenda.

Contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit.* Sed proximus diligendus est ex caritate. Ergo et caritas.

Item, proximus non est diligendus ex caritate, nisi inquantum habet imaginem Dei. Sed expressius repraesentat Deum caritas, quam imago naturalis quae est in anima. Ergo videtur quod ipsa sit magis ex caritate diligenda.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid est diligibile dupliciter: vel sicut ratio dilectionis, vel sicut objectum, sicut etiam color videtur ut objectum, et lumen ut per quem color est visibilis in actu. Sicut autem eodem actu videtur color et lux, ita etiam eodem actu diligitur quod amatur ut objectum et ut ratio objecti. Sciendum est igitur quod caritas potest tripliciter sumi; vel pro caritate increata, quae Spiritus sanctus est; vel pro caritate habituali; vel pro actu caritatis. Quolibet autem istorum est ratio diligendi, et potest esse objectum dilectionis; sicut proximum diligimus inquantum in ipso Deus inhabitat, et habitum caritatis habet, et actum exerceat; et sic diligitur ut ratio diligibilis. Si autem considerentur in se, sic adhuc diligitur ut objectum dilectionis. Sic autem non diligitur caritatis habitus vel actus dilectione amicitiae vel benevolentiae quae inanimatorum esse non potest, ut Philosophus (8 Ethicor., cap. 1) dicit; sed dilectione ejusdem comparentiae, secundum quod diligere dicimus illud quod approbamus, et quod esse volumus.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quodammodo medium inter Deum et proximum: quia est similitudo Dei, et etiam est ratio diligen-

di ipsum proximum; et ideo consequitur ad dilectionem utriusque.

Ad secundum dicendum, quod denominatio proprie est secundum habitudinem accidentis ad subiectum; sic autem dilectum non denominatur a dilectione, sed magis sicut objectum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod in potentis materialibus hoc contingit quod potentia non reflectitur super suum actum, propter hoc quod determinata est secundum compilationem organi. Visus enim particularis non potest cognoscere nisi illud cuius species spiritualiter in pupilla potest recipi; et ideo visus non potest comprehendere suum actum. Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret quod vel in potentis animae iretur in infinitum, vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis. Et ideo dicendum, quod potentiae immateriales reflectuntur super sua objecta; quia intellectus intelligit se intelligere, et similiter voluntas vult se velle et diligere. Cujus ratio est, quia actus potentiae immaterialis non excluditur a ratione objecti. Objectum enim voluntatis est bonum; et sub hac ratione diligit voluntas omne quod diligit; et ideo potest diligere actum suum inquantum est bonus; et similiter est ex parte intellectus; et propter hoc lib. de Caus., prop. 13, dicitur quod eijusdemque actio redit in essentiam agentis per quamdam reflexionem, oportet essentiam ejus ad seipsam redire, id est in se subsistentem esse, non super aliud de latam, id est non dependentem a materia.

Ad quartum dicendum, quod actus dilectionis, secundum quod tendit in alterum, constat quod differt numero ab actu dilectionis qui in alio diligitur, sive diligitur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed quia etiam animam suam potest aliquis ex caritate diligere, potest etiam ex caritate actum suae caritatis diligere. Et tunc distinguendum est. Quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium, sicut in rationem dilectionis tantum; et sic constat quod eodem actu numero diligitur diligens et actus ejus; et sic idem actus diligitur per actum qui est ipse. Vel diligitur ut objectum dilectionis, et sic est alius actus dilectionis numero qui diligitur et quo diligitur; sicut patet planius in actu intellectus. Cum enim actus distinguatur per objecta, oportet dicere diversos actus qui terminantur ad objecta diversa. Unde sicut sunt diversi actus quibus intellectus intelligit equum et hominem, ita sunt diversi actus in numero, quo intelligit equum et quo intelligit actum illum sub ratione actus. Nec est inconveniens quod in actibus animae eatur in infinitum in potentia, dummodo actus non sint infiniti in actu. Unde etiam Avicenna (5 Metaph., cap. 10) concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae, multiplicentur in infinitum.

Expositio primae partis textus.

Consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligit. Hoc intelligitur et de dilectione creata et increata. Qui enim diligit aliquem, vult se diligere illum; et ita actus dilectionis suae diligit; et in ipso diligitur ipsa dilectio increata; sicut excim-

(1) *Al. ut ipsa praedicata, etc.*

plar in exemplo, quia nihil est bonum vel diligibile, nisi secundum quod est in eo similitudo boni increati.

Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Totum quod sequitur de certitudine dilectionis, sive de habitu creato intelligitur sive de dilectione increata, exponitur secundum quod aliquid dicitur certum ex se, et non ex parte cognoscentis. Sed actus dilectionis etiam ex parte cognoscentis notus est. Sed utrum ex tali habitu procedat, incertum est.

Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione? Hoc ideo dicitur, quia cum dono caritatis etiam ipse Spiritus sanctus datur, secundum quod novo modo inhabitare dicitur creaturam per novam similitudinem sui ipsius in ea.

Qui diligit fratrem, in lumine manet. Lumen comparatur caritati, non quantum ad virtutem manifestationis, quia sic magis ad dona perinet intellectus, sed quantum ad virtutem actionis: sicut enim lumen est forma universaliter motiva in tota natura, eo quod est qualitas primi alterantis; ita caritas movet et informat omnia dona, in quantum est similitudo primi doni, quod est Spiritus sanctus.

Ista contextio satis aperte declarat, eandem ipsam fraternam dilectionem non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate praedicari. Hoc enim quod dicitur: *Nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem*, interponitur per parenthesis. Dicitur autem fraterna dilectio Deus esse, praedicatione causali, per modum quo Dionysius (4 cap. de cael. hierar.) dicit, quod esse divinum est esse omnium, quia ab eo omne esse traducitur et exemplatur.

Non dicitur sumis, caritatem non propterea esse dictam Deum, quia ipsa caritas sit nulla substantia quas Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei. In hoc differt caritas ab aliis virtutibus, secundum intentionem Magistri et Augustini, quia aliae virtutes, quae in se aliquid imperfectionis important in habente, ut fides, patientia et huiusmodi, ita sunt a Deo quod in Deo non sunt per essentiam. Caritas autem, quae nihil imperfectionis habet, etiam de Deo essentialiter praedicatur, et ab eo in nobis est. Nec tamen sequitur quod illa caritas quae forma mentis nostrae est, sit illa eadem numero quae essentialiter de Deo dicitur, sicut etiam esse dicitur de Deo proprie, nec tamen illud esse est idem numero cum nostro esse.

Nullum enim est isto (1) dono Dei excellentius. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia ponitur excellentissimum donorum. — Ad quod dicendum, quod secundum quod dona dividuntur virtutibus sapientia dignissimum donorum dicitur: et hanc dignitatem habet a caritate, cui semper conjungitur, secundum quam divinam veritatem saporat. Si autem donum universaliter sumatur pro omni eo quod ex Dei munere possidemus, sic caritas simpliciter potissima est, quae nos fini conjungit.

Divisio secundae partis textus.

Hic quaeritur, si caritas Spiritus sanctus est, cum ipsa augetur et minuat in homine, utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augetur vel minuat in homine. In parte ista Magister objicit contra praec-

(1) Al. Nullum enim istorum divido etc.

determinata, et dividitur in partes duas: in prima objicit per rationem; in secunda per auctoritates, ibi: *Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii.* Prima in tres: primo ponit objectionem; secundo responsum, ibi: *His itaque respondemus dicentes, quod Spiritus sanctus, sive caritas, penitus immutabilis est;* tertio responsionis confirmationem, ibi: *Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus.* Obiectio autem est duplex, ut patet in littera, et similiter solutio.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii. Hic objicit per auctoritates, et dividitur in tres partes, secundum tria, quae contra Magistrum ex auctoritatibus eliciuntur. Primum est quod alia est dilectio qua nos diligimus Deum, et Deus diligit nos. Dilectio autem qua Deus diligit nos, est Spiritus sanctus. Ergo dilectio qua nos diligimus Deum, est aliud quam Spiritus sanctus. Secundum est, quod dicitur caritas esse ex Deo, sicut et fides. Sed fides est ex Deo, ita quod non est Deus. Ergo et caritas; et hoc ponit ibi: *Sed aliud est, inquit, quod magis urget.* Tertium est quod caritas dicitur affectio vel motus mentis. Sed Spiritus sanctus non est huiusmodi. Ergo, etc.; et hoc ponit ibi: *Alias quoque inducent rationes ad idem ostendendum.* Quaelibet harum partium dividitur in objectionem et solutionem.

QUAESTIO II.

Ad intelligentiam huius partis quinque quaeruntur: 1.^o utrum caritas augetur; 2.^o de modo augmenti; 3.^o utrum quolibet actu augetur; 4.^o utrum sit aliquis terminus augmenti; 5.^o utrum diminuat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas augetur. — (2-2, qu. 24, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non augetur. Nihil enim augetur nisi quantum. Sed nullum simplex est quantum, quia omne quantum est divisibile. Caritas autem est simplex habitus, et ita non est quantum per se, nec similiter per accidens, cum ejus subjectum, scilicet anima, sit etiam indivisibile. Ergo non augetur.

2. Si dicis, quod quanta est, non quantitate molis, sed virtutis, contra: quantitas virtutis dividitur secundum objecta in quae virtus potest. Sed in omnia objecta caritatis potest quaelibet caritas, quantumcumque parva. Ergo non augetur secundum quantitatem virtutis.

3. Item, cum augmentum sit species motus, quidquid augetur movetur, et quod essentialiter augetur essentialiter movetur. Sed quod movetur est corpus, ut probat Philosophus (6 Physicor., text. 32); et quod naturaliter movetur corrumpitur. Cum igitur caritas non corrumpatur, quia caritas nunquam excidit, 1 Corinth. 13, 8, nec sit corpus mobile; videtur quod non essentialiter augetur.

4. Item, cujus causa semper se habet eodem modo, illud neque augetur neque minuitur, nec aliquo modo variatur. Sed causa immediata caritatis Deus est, qui semper eodem modo se habet. Ergo caritas non variatur per augmentum.

5. Praeterea, constat quod augmentum qualitatis non potest reduci ad aliquam speciem motus, nisi ad alterationem. Sed alteratio, ut probat Philosophus

(in 7 Physic., text. 20), non est nisi circa partem animae sensitivam, et circa objecta ejus. Cum ergo caritas qualitas, sit et sit in parte intellectiva, alioquin non esset (1) in Angelis, qui sensitiva carent, videtur quod non augetur.

Contra, Augustinus (Tract. 3, supra 1 Epist. Joan.) dicit: *Caritas cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit roborata, perficitur.* Omne autem in quo progressus secundum diversos gradus attenditur, augetur. Ergo etc.

Praeterea, per actum devenimus in cognitionem habitus. Sed contingit actum caritatis intensiorem fieri. Ergo etiam et caritas augeri potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum fuit quadruplex opinio. Quidam enim dixerunt, ut Magister in littera, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis, in quantum nos in caritate proficimus; et hoc quia ponit caritatem esse Spiritum sanctum, in quem variatio non cadit. Sed hoc non potest stare: quia non est intelligibile, quod nos in caritate, quae Spiritus sanctus est, proficimus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit; et hoc non potest esse tantum actus, cum omnis actus sit ex virtute aliqua, et actus perfectus, quali Spiritu sancto unimur, est a virtute perfecta per habitum. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, in quantum magis firmatur in subjecto, secundum ipsam radiationem. Sed ex hoc etiam sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriae redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum essentiae: quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuratur sibi sicut effectus causae proximae. Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor caritas, quae inerat, destruitur. Hoc etiam non potest stare: quia nulla forma destruitur, nisi vel ex contrario agente, vel per accidens ex corruptione subjecti. Cum igitur subjectum caritatis maneat, et caritas adveniens caritati inventae non contrarietur; non potest esse quod destruat nec per se nec per accidens, sicut ignis parvus a magno igne propter consumptionem materiae. Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Sed hoc etiam non potest stare: quia fervor caritatis dupliciter accipitur: proprie et metaphorice. Metaphorice, secundum quod dicimus caritatem esse calorem, et intensionem actus caritatis metaphorice dicimus fervorem, secundum quod Dionysius (cap. 4, de div. Nom.) ponit fervidum in amore Angelorum. Sic autem fervor acceptus, est per se consequens essentiam caritatis; unde non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi ipsa caritas essentialiter augetur; cum simul varietur res et omnia quae per se consequuntur ipsam. Alio modo dicitur fervor prout est in parte sensitiva; cum enim vires inferiores sequantur motum superiorum, si sit intensior, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectae totum corpus exardescit et movetur; ita etiam quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quaedam impressio etiam in virtutibus sensitivis, secundum quam incitantur ad obediendum

divino amori. Intensio autem istius fervoris non sufficit ad augmentum caritatis: quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, cum consistat in dispositione corporis. Unde magis ferventes non semper magis merentur. Sed ille qui dicitur crescere in caritate, crescit etiam in merito, si sit in statu merendi.

Et ideo dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Sciendum tamen est, quod augeri nihil aliud est quam sumere majorem quantitatem; unde secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiona. Virtualis quantitas non est ex genere suo quantitas, quia non dividitur divisione essentiae suae; sed magnitudo ejus attenditur ad aliquid divisibile extra, vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Sed ex genere suo est vel forma accidentaliter in genere qualitatis, vel forma substantialis, quae tamen non est major vel minor. Et ideo augmentum secundum quantitatem virtutis non pertinet ad speciem motus quae augmentum dicitur, sed magis ad alterationem; et hoc modo augetur caritas et aliae qualitates. Quantitas autem dimensiona est quorundam per accidens, sicut albedinis, quae dicitur quanta secundum quantitatem superficiei, ut in Praedicamentis (cap. de quant.) dicitur. Unde non augetur nisi per accidens; sed per se invenitur in corporibus quae per se augetur. Hoc autem contingit dupliciter. Quia aliquando illud quod sumit majorem quantitatem, movetur de quantitate minori in majorem. Aliquando autem est sine motu ipsius quod augeri dicitur; unde non quaelibet pars augetur, sicut quaelibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur major quantitas per additionem quantitatis, sicut quando additur lignum ligno, vel linea lineae. Unde hoc est augmentum, sed non motus augmenti. Quod autem movetur aliquid ad majorem quantitatem, contingit dupliciter: vel ita quod quantitas sit per se terminus motus; vel quod consequatur terminum. Quando per se quantitas est terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum, et quod ad quamlibet partem, ut totum augetur et quaelibet pars ejus; sicut est in animali et in planta; et tunc proprie est motus augmenti. Unde motus augmenti non est nisi in habitibus nutritivam. Consequitur autem terminum motus, quando est ad formam aliquam quam consequitur aliqua quantitas. Cuilibet enim formae debetur quantitas determinata: et quia motus non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non dicitur per se motus augmenti; sed vel generatio si sit forma substantialis, sicut quando ex aere fit ignis; vel alteratio, quando est forma accidentaliter, sicut in rarefactione aeris patet.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, quantumvis non habeat quantitatem dimensionam neque per se neque per accidens, quia subjectum etiam ejus non est quantum; tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.

Ad secundum dicendum, quod quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretas; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua; et ita exercet virtus caritatis.

(1) Al. aliquando esset, etc.

Ad tertium dicendum, quod caritas non dicitur augeri quasi subjectum augmenti, cum sit accedens, sed quia secundum ipsam attenditur augmentum; sicut etiam quantitas augeri dicitur, et albedo variari quando aliquid per albedinem variatur. Nec oportet quod si essentialiter augetur, quod destruitur. Dicitur enim aliquid secundum essentiam suam moveri dupliciter: vel quia essentia est per se terminus motus, et sic moveri per essentiam est essentiam amittere et corrumpi; vel quia est secundum aliquid conjunctum essentiae, quod est per se terminus motus, sicut dicitur aliquid moveri essentialiter dum secundum locum movetur, quia secundum suam essentiam in loco est. Et sic essentialiter augmentum dicitur quod est secundum quantitatem essentiam consequentem, manente una et eadem essentia sub diversa quantitate; sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se loquendo secundum quantitatem, secundum majorem et minorem perfectionem virtutis; nec tunc per se secundum essentiam movetur, quia esse suum retinet: sive sit aliud ab essentia, sicut patet in augmento corporali. Nec oportet quod omne quod movetur, sit corpus, nisi accipitur de motu naturali, qualis non est motus animae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis causa efficiens caritatis sit in se immobilis; tamen secundum ordinem sapientiae suae, potest alicui majorem caritatem praebere pro beneplacito suae voluntatis, et secundum quod aliquis diversimode se ad caritatem praeparat, qui etiam se habet aliquo modo ad caritatem ut causa materialis recipiens ad eujus diversitatem etiam sequitur variatio in effectu.

Ad quintum dicendum, quod, cum alteratio passiva includat in intellectu suo passionem, sicut duplex est passio, ita et duplex est alteratio. Dicitur enim communiter passio uno modo omnis receptio, secundum etiam quod intelligere pati dicitur, et sic etiam alteratio secundum istam passionem consistit in qualibet variatione circa receptionem alicujus qualitatis; et hoc modo potest esse alteratio etiam in substantiis pure intellectualibus, et sic alteratio potest esse in caritate. Alio modo dicitur proprie passio, quando abicitur aliquid a substantia, et hoc est ex actione contrarii transmutantis; et secundum istam passionem alteratio dicta non est nisi circa sensibilia et circa sensibilem partem animae per se, et circa intellectum per accedens, quantum ad illas qualitates quae in parte intellectiva ex sensibus oriuntur, sicut sunt omnes habitus acquisiti; quorum non est caritas.

ARTICULUS II.

Utrum caritas augetur per additionem.
(2-2, quaest. 24, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas augetur per additionem. Philosophus enim dicit (1 de Generatione, text. 32): *Augmentum est praesistenti quantitati (1) additionem.* Si igitur caritas augetur, oportet quod praesistenti caritati alia caritas addatur.

2. Item, nihil potest augere caritatem nisi Deus

(1) Al. caritati.

qui dedit. Sed Deus non agit aliquid in anima de novo nisi per novum influxum. Non potest autem intelligi novus influxus nisi aliquid de novo infundatur. Ergo videtur quod caritas augetur per hoc quod alia caritas de novo infusa praesenti addatur.

3. Item, si non augetur per additionem novae caritatis a Deo, non videtur posse augeri nisi per recessum a contrario caritatis. Sed contra, augmentum caritatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in Angelo, et homine in statu innocentiae. Ergo videtur quod isto modo caritas non augetur, sed praedicto modo.

4. Praeterea, videtur, secundum hoc, quod Deus non est causa augmenti caritatis, sed homo, qui se a contrario caritatis refrenat, sicut a concupiscentia. Et hoc est inconveniens. Ergo videtur quod non augetur nisi per additionem.

Contra, simplex simpliciter additum, nihil majus efficit, ut probat Philosophus (1 de Generatione, text. 8). Sed caritas est quid simplex. Ergo per additionem caritatis ad caritatem non efficitur major caritas.

Praeterea, secundum Dionysium (3 cap. de div. Nom.), tantum distat inter ipsas Dei participationes et participantem, quod participatio quanto simplicior est tanto nobilior, participans vero quanto majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilior est; sicut esse est nobilior quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur: omnibus enim esse praecederet. Sed quod habet plura ex his, melius est. Sed caritas est quaedam participatio divinae bonitatis. Ergo quanto compositior est per additionem caritatis ad caritatem, minus valebit. Igitur si caritas augetur per additionem, quanto magis augetur, minus erit eligenda. Hoc autem est ridiculum. Ergo non augetur per additionem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri, dicta revertuntur in duas opiniones: quarum una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem; alia est quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum; et in hoc revertitur quod quidam dicunt, caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere: lux enim non augetur nisi per intensionem, sicut aliae qualitates. Primam autem positionem non possum intelligere; quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duae caritates, aut intelligantur diversae secundum speciem aut numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes caritates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum est ex diversitate materiae, sicut haec albedo differt ab illa numero, quia est in diverso subjecto. Unde non potest qualitas addi qualitati nisi per hoc quod subjectum subjecto additur. Caritas autem quae potest addi, nunquam fuit in alio subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab alia caritate in eodem existente, ut probatum est, in hac dist., quaest. 1, art. 1. Unde nullo modo est intelligere ibi additionem. Sed ista positio provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum caritatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando caritas augetur, nihil ibi additur, sicut Philosophus etiam dicit in 4 Physic. (text. 84), quod aliquid efficitur

magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris; sed quia illa qualitas quae prius inerat intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Haec autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositae vel secundae, intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et alia hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primae et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suae similitudinis, quantumcumque potest. Sicut autem non calidum est potentia caloris; ita minus calidum est potentia respectu magis calidi. Unde sicut per potentiam calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quia calor qui est in potentia, educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor, qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et majorem assimilationem agentis; et hoc contingit, secundum quod potentia subjecta actui, quae quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur ab actu illo; vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiae, secundum quod (1) efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur, fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quae quantum in se est, dispositionem quandam habet secundum quod est in potentia ad plura, magis ac magis praeparatur ad susceptionem gratiae, secundum quod ex dicta multitudine, scilicet confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam praeparatur, ut prius dictum est, art. 1 istius quaest. Et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex sparsa vita in unam consurgere. Et sic patet quod augmentum caritatis simile est augmentum qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est, quia qualitates naturales educuntur de potentia materiae, quarum inchoationes quasdam materiae Deus opere creationis indidit; et ideo quando in actum procedunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non educuntur quasi de potentia naturae; quia nihil est in potentia naturali quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiae est per novam infusionem; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

Ad primum igitur dicendum, quod propositio Philosophi intelligitur de augmento corporali, quod fit semper per additionem quantitatis, quia in hac materia ab ipso proponitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quae sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico, quod una et eadem operatione infunditur gratia

(1) Al. additur magis.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

et augetur; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit, secundum quod ad eam diversimode praeparatur; sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus et magis clarus, depulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediunt; unde non oportet quod sit ibi alia et alia claritas (1).

Praeterea, etiam si essent duae operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam; sed prima terminaretur ad esse caritatis imperfectae, secunda ad eandem caritatem secundum perfectionem, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum.

Ad tertium dicendum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per motionem a contrario; sed hoc accidit qualitati, secundum quod inest in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum, sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Haec autem imperfectio est ex potentialitate ipsius naturae, quae subicitur perfectioni et actui. Cum enim omnis potentia receptiva ad multa se habeat, secundum istam multitudinem ipsius, dissimile est principio agentis, quod est terminatum ad actum unum; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subicitur actui, perfectior perficitur actus, et ipsum perfectum magis efficitur unum, et magis assimilatum principio agentis. Haec autem confusio potentialitatis est in qualibet natura creata, secundum quod nondum est perfecta per actum. Unde etiam per istum modum ponit Dionysius (cap. 5 caelest. Hierar.), purgationem in Angelis, scilicet secundum quod remouentur a confusione dissimilitudinis.

Ad quartum dicendum, quod eodem modo sumus causa augmenti gratiae, sicut et causa ipsius gratiae, scilicet per modum dispositionis tantum. Sed efficientia utrobique est ex parte ipsius Dei, sicut patet ex his quae supra dicta sunt, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum caritas augetur quolibet actu.
(2-2, qu. 24, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod caritas quolibet actu augetur. Ubi enim eadem causa est, et idem effectus. Sed omnes actus caritatis sunt ejusdem speciei quantum ad esse morale, sicut omnes actus fortitudinis. Ergo cum aliquis actus caritatis caritatem auget, videtur etiam quod quilibet actus.

2. Item, quod facere potest majus, potest etiam facere minus. Sed quodlibet actu caritatis meretur quis vitam aeternam. Ergo et potest mereri augmentum caritatis.

3. Praeterea, quilibet actus caritatis est longe potentior quantum ad esse gratiae, quam actus qui sunt ex naturalibus tantum. Sed per actus qui sunt tantum ex naturalibus, homo praeparatur per modum dispositionis ad recipiendum gratiam. Ergo multo magis per quolibet actum caritatis disponitur ad caritatis augmentum.

(1) Al. caritas.

4. Contra, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Sed unus actus non sufficit ad dispositionem ut caritas infundatur. Ergo nec ad hoc ut augetur. Probatio mediae. Majorem causalitatem habet actus noster ad virtutem acquisitam quam ad caritatem infusam. Sed unus actus non sufficit ad generationem virtutis acquisitae; quinimo ex frequenti bene agere fit homo bonus, secundum Philosophum (2 Ethic. cap. 1). Ergo multo minus unus actus sufficit disponere ad caritatem.

5. Item, secundum augmentum caritatis augetur etiam praemium substantiale; dicitur enim communiter, quod pluribus operibus in caritate factis, non plus meretur quis quantum ad augmentum praemii substantialis, quam uno ex aequali caritate facto. Ergo non quolibet actu caritatis caritas augetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod non eodem modo se habet actus informatus caritate ad augmentum caritatis, et actus praecedens caritatem ad habendam caritatem. Actus enim qui est ex caritate, ordinatur ad augmentum caritatis et per modum dispositionis et per modum meriti; sed actus praecedens caritatem ordinatur ad consequendum caritatem solum per modum dispositionis, ut supra dictum est, art. antec.; non per modum meriti: quia ante caritatem nullum potest esse meritum. Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam caritatem per modum alieius efficientiae, sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos.

Sciendum est igitur, quod actus qui praecedit caritatem, quandoque unus solus disponit ultima dispositione ut infundatur caritas, secundum immobilitatem divinae bonitatis, per quam unicuique largitur secundum quod praeparatum est ad recipiendum: quandoque autem unus actus non disponit nisi dispositione remota, et sequens actus magis disponit, et sic deinceps, secundum quod ex multis bonis actibus pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium praecedentium; ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quolibet aufert aliquid de lapide, sed omnes praecedentes disponunt, et una ultima agens in virtute omnium praecedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per praecedentes, complet cavationem. Hoc autem ideo contingit, quia homo est dominus sui actus. Unde potest agere secundum totam virtutem naturae suae vel secundum partem: quod non contingit in illis quae agunt ex necessitate naturae: semper enim agunt tota virtute sua. Quando ergo ita est quod homo non habens caritatem ex tota virtute bonitatis naturalis sibi inditae movetur ad caritatem, tunc unus actus disponit eum ultima dispositione, ut caritas sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum aliquid ejus praeparatur ad caritatem, tunc actus non est sicut dispositio ultima, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad dispositionem ultimam. Similiter dico ex parte alia, quod quando actus caritatis procedit ex tota virtute habentis et quantum ad virtutem naturae et quantum ad virtutem habitus infusi, tunc unus actus disponit, et meretur augmentum caritatis, ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures

actus pervenire ad augmentum caritatis, non tamen de necessitate: quia homo, quantumcumque sit dispositus, potest non agere secundum rationem dispositionis illius: quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta, paulo sup.

Ad primum igitur dicendum, quod non eodem modo se habet quilibet actus caritatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse dispiciens in virtute plurium praecedentium, ut dictum est, in corp. art., et ideo non sequitur idem effectus.

Ad secundum dicendum, quod praemium substantiale vitae aeternae ordinatur sicut finis ad actus caritatis, et commensuratur ad invicem, non secundum aequiparantiam, sed secundum proportionem. Unde actui caritatis debetur praemium substantiale, et actui majoris caritatis majus praemium. Unde quilibet actus caritatis, in quantum est informatus tali habitu, ordinatur ad praemium substantiale; non tamen ad augmentum praemii, sicut nec ad augmentum caritatis, secundum quod caritas remanet primum principium merendi, sed solum secundum quod augmentum caritatis pertinet ad perfectionem praemii.

Ad tertium jam patet responsio per id quod dictum est (ubi supra), quia actus caritatis excedit actum praecedentem caritatem in hoc quod habet virtutem merendi, et ita accedit plus ad causalitatem caritatis quam actus praecedens caritatem.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod aliqua perfectio introducatur, duo requiruntur. Unum ex parte introducantis, ut sua operatio commensuratur secundum aequalitatem perfectioni introducendae: non enim ex parva calefactione inducitur calor ignis, sed ex tali calefactione, quae habet aequalem virtutem, ad minus ex suo principio, calori ignis. Aliud ex parte recipientis, ut dispositio sua proportionetur eodem modo perfectioni inducendae. Contingit autem quandoque, sicut in operibus animae, quod aliquid disponit et perfectionem recipit a seipso, ut in scientia et virtute patet. Unde ad perfectam dispositionem sufficit quod anima operetur secundum virtutem proportionatam illi perfectioni quae inducenda est: et quia tota capacitas animae vix sufficit ad receptionem tantae perfectionis quanta est caritas, nisi Deus de sua liberalitate suppleret; ideo ad hoc quod sit in anima ultima dispositio ad caritatem requiritur actus qui sit secundum totam virtutem suam, et iste sufficit quantum in nobis est; sed minor non sufficit ad talem dispositionem. Uterius in illis perfectionibus in quibus per actum animae non tantum est dispositio, sed etiam ipsa perfectio, exigitur quod actus ipsius animae sit proportionatus et aequalis in virtute ipsi perfectioni introducendae. Omnis autem habitus de ratione sua habet quod sit difficile mobilis; id est, habet firmitatem quamdam. Unde quando una actio animae habet firmitatem, inducit habitum; sicut patet quod una demonstratio propter sui certitudinem et firmitatem facit habitum scientiae. Quando autem unus actus non habet firmitatem, non sufficit unus, sed oportet quod sint plures. Unde ex uno argumento dialectico non generatur opinio, sed ex pluribus congregatis. Ita etiam quia actus voluntatis humanae non habet firmitatem, eum voluntas indeterminate se habet ad multa, habitus virtutum politicarum, qui acquiruntur per actus vo-

luntatis, non possunt acquiri tantum per unum actum, sed oportet quod multi conveniant. Habitus autem caritatis non habet firmitatem per actum animae, sed a causa sua, quae Deus est; et ideo unus actus voluntatis potest sufficere ad hoc quod caritas infundatur, et similiter ad hoc quod augetur.

Ad quintum dicendum, quod quando est talis actus caritatis qualis requiritur ad augmentum caritatis, tunc etiam augetur praemium substantiale, quod debetur caritati majori consequenti actum, non caritati quae est radix actus. Non autem omnes sunt tales (1), ut dictum est, in respons., ad 2 istius art.; et ideo ad multitudinem actuum non sequitur de necessitate augmentum praemii substantialis.

ARTICULUS IV.

Utrum augmentum caritatis habeat aliquem terminum.
(2, 2, qu. 24, art. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod augmentum caritatis habeat aliquem terminum. Perfectio enim non excedit capacitatem perfectibilis. Sed capacitas animae finita est. Ergo non potest recipere nisi perfectionem finitam. Sed omnis motus qui est ad finem, finitus est. Ergo augmentum caritatis, quod est ad perfectionem animae, est finitum.

2. Praeterea, nihil ordinate movetur ad id quod consequi non potest, secundum Philosophum (5 Phys., text. 47, et 6 Physic., text. 51); sicut qui non potest esse in Aegypto, non movetur ordinate ad eundem illic. Sed infinitum distans nullus potest consequi, cum nullus motus possit esse secundum distantiam infinitam. Ergo nullus motus est infinitus. Sed augmentum caritatis est quidam motus. Ergo venit ad aliquem terminum.

3. Praeterea, sicut infra, in 5, distinct. 15, dicit Magister, gratia Christi nihil potest etiam Deus majus facere. Sed si augmentum caritatis et gratiae esset in infinitum, qualibet caritate posset esse aliqua major. Ergo non est infinitum. Et similiter potest dici de beata Virgine, de qua dicit Anselmus (de concept. Virg., cap. 18), quod ea puritate nituit qua major sub Deo nequit intelligi. Et similiter etiam de beatis, quorum caritas augeri non potest. Per quae omnia videtur quod augmentum caritatis venit ad terminum aliquem, qui augeri non potest.

Contra, augmentum caritatis est, secundum majorem assimilationem ad Deum. Sed quantumcumque aliquis accedit ad Dei similitudinem, semper in infinitum distat ab eo. Ergo semper magis potest accedere; et ita videtur quod augmentum caritatis non sit infinitum.

Praeterea, quando caritatis actus procedit a majori caritate, majoris est virtutis in merendo. Sed actus caritatis imperfectae meretur augmentum caritatis, ergo multo magis merebitur quando caritas magis perficietur, et ita augmentum caritatis nunquam stabit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de termino augmenti caritatis dupliciter possumus loqui:

aut quantum ad id quod est, aut quantum ad id quod potest esse. Sicut etiam dicimus, quod summum malum non est quo non possit esse aliquid pejus; tamen aliquid est summe malum quo nihil est pejus. Similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quolibet homine; non tamen pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur anima in augmento caritatis, est similitudo divinae caritatis, cui assimilatur; ad quam, eum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adequabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur est quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est, quia potentiae materiales sunt terminatae et finitae secundum exigentiam materiae; et ideo non possunt recipere nisi secundum proportionem materiae; potentiae autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae. Unde quanto plus additur de bonitate, tanto magis est de potentia ad capacitatem; sicut patet in exemplo (1). Philosophi de sensu et intellectu (5 de Anima, text. 7). Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpitur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest; ita etiam quanto natura spiritalis plus recipit de caritate, plus potest recipere. Quidam autem comparantes capacitatem substantiae spiritalis capacitati substantiae materialis, dixerunt, quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturae, scilicet quod tantum recipit de caritate quod impletur capacitas prima quae erat ex natura, nec potest plus recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui habet terminum subtilitatis suae, quem non excedit. Unde potest in eo intendi lumen, secundum quod magis et magis depuratur a vaporibus permixtis; sed quando pervenitur ad puritatem naturae suae, non potest amplius purificari, nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiae materialis et spiritus, ut dictum est, in hac dist., qu. 1, art. 5.

Ad primum igitur dicendum, quod quamvis capacitas animae sit finita in actu, tamen potest plus et plus in finitum elongari, secundum quod plus et plus recipit. Nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut etiam patet in additione numeri, qui in infinitum est impossibilis (2); nunquam tamen est aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 5 Physic. (text. 68), non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quolibet potentia potest exire in actum, non tamen potest esse ut omnes exeat in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia; et ita est etiam hic de capacitate animae.

(1) *Al.* de exemplo.
(2) *An.* possibilis?

(1) *Al.* reales.

Ad secundum dicendum, quod quodlibet augmentum caritatis terminatum est, et est ad terminum quem consequi potest homo; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiae; unde adducit potest esse aliud augmentum numero, et ita in infinitum augmentum succedere augmento, et hoc modo intelligitur augmentum caritatis interminatum.

Ad tertium dicendum, quod gratia Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit infinita, in quantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et in quantum concurrerat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitae ex hoc quod erat persona divina, et aliis modis, ut dicitur in 3. dist. 17. qu. 1. art. 2. qu. 5. et ex hoc habebat quod non poterat augeri.

Ad illud quod obijcitur de beata Virgine, dicendum est, quod differt puritatis augmentum, et caritatis. Augmentum enim puritatis est secundum recessum a contrariis; et quia in beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est. Caritatis autem augmentum est per accessum ad divinam bonitatem; et ideo non habuit beata Virgo summam caritatem qua major non possit intelligi, quia etiam profecit in caritate et gratia.

Ad illud quod obijcitur de beatis, dicendum, quod caritas non augetur in eis propter conditionem status; quia non sunt in via, sed in termino viae. Unde datur eis praemium secundum illud quod caritas in statu viae in eis crevit.

ARTICULUS V.

Utrum caritas minuat.
(2 - 2. quae. 24. art. 10.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas minuat. Contraria enim nata sunt fieri circa idem. Sed augmentum et diminutio sunt contraria. Cum igitur caritas augeatur, videtur quod minuat.

2. Item, Augustinus (in Enechir., cap. 121) dicit: *Ubi magna cupiditas, ibi parva caritas*; et alibi (10 Conf., cap. 2): *Minus te amat qui aliquid teum amat*. Sed contingit cupiditatem augeri. Ergo etiam caritatem contingit minui.

3. Praeterea, veniale peccatum est malum culpae. Sed omne malum aliquid bonum admittit sibi oppositum. Cum igitur malo culpae opponatur bonum gratiae vel caritas, admittit veniale peccatum bonum caritatis. Sed non admittit totum, quia sic excluderet a regno; sola enim caritas dividit inter filios regni et perditionis, secundum Augustinum (15 de Trin., cap. 18), et sic esset mortale. Ergo admittit aliquid ejus; ergo diminuit ipsam.

4. Item, secundum quod aliquis se disponit ad caritatem et gratiam, secundum hoc sibi Deus infundit, quia, secundum Augustinum (de Spiritu et Anima, cap. 17), lumen divinae gratiae omnibus praesens est. Sed quod aliqui non suscipiant eam, est quia avertunt se ab illa; sicut qui claudit oculos ad lumen solis. Sed contingit quod aliquis minus disponit se ad caritatem quam prius fecerat. Ergo minus participabit de lumine gratiae et de caritate.

Contra, quaelibet caritas creata est finita. Sed

omne finitum, secundum Philosophum (1 Physic., text. 57), consumitur per ablationem, ablato quodam semper et semper. Si igitur veniale diminuit aliquid de caritate, sequens etiam diminuit, et sic multiplicatis venialibus tota caritas tollitur. Sed caritas non tollitur nisi per mortale peccatum. Ergo multa venialia fiunt unum mortale, quod nullus ponit.

Si dicas, quod in ista ablatione est sicut in divisione continui, quae est in infinitum, si fiat secundum eandem proportionem, et non secundum eandem quantitatem, contra quando est divisio secundum eandem proportionem, illud quod post aufertur, semper est minus eo quod prius auferebatur; sicut si primo auferatur tertia pars lineae, et postea tertia illius residui, et sic deinceps; semper acceptum post, erit minus secundum quantitatem. Sed quod sequens veniale non habeat minorem virtutem quam primum, potest contingere. Ergo admittit de caritate quantum et primum; et ita consumitur per ablationem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successione, ita scilicet quod destruat caritas quae inest, per mortale peccatum, et postmodum minor infundatur per minorem praeparationem. Et causa hujus est, quia causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei; cum nullus defectus reductur in ipsum qui est actus completus, sicut in causam. Oporteret ergo, si caritas diminuat, quod diminutionis causa ex parte nostra suscipiatur. Defectus autem contingens ex parte nostra, vel est ex cessatione actus vel ex inordinatione. Ex cessatione actus non potest remitti caritas, sicut habitus virtutum acquisitarum, secundum id quod in se est. Firmitas enim caritatis ipsius non est ex actu nostro, sed ex principio influente, ut dictum est, in hac quae., art. 2. Unde cessantibus actibus, manet nihilominus idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo consistit fervor, ut dictum est; et ideo ex otio tepescit caritatis fervor. Habitus autem acquisitarum virtutum, robur et firmitatem habent ex nostris operibus: unde cessantibus operibus, remittitur robur virtutis etiam in se. Inordinatio autem actus vel est circa finem, vel circa ea quae sunt ad finem. Si circa finem, ita scilicet quod finis tollitur; sic caritas, secundum quam adhaeret fini, tollitur; et hoc fit per mortale peccatum. Si autem circa ea quae sunt ad finem, ita scilicet quod finis remaneat, et inordinate aliquis immoretur circa ea quae sunt ad finem; talis inordinatio, quae est peccati venialis, non attingit caritatem, quae est secundum adhaesionem finis, et ideo nihil diminuit de ipsa. Sed verum est quod sicut ea quae sunt ad finem disponunt ad finem, ita inordinatio in eis est dispositio ad inordinationem quae est circa finem, secundum quod dicimus, quod veniale peccatum est dispositio ad mortale. Unde per huiusmodi venialia disponitur quis ad amissionem caritatis. Et inde est quod caritas dicitur diminui quantum ad radicationem et fervorem, et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio caritatis; secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dicitur fervor causabatur.

Ad primum igitur dicendum, quod contraria

nata sunt fieri circa idem, nisi alterum naturaliter insit. Et dicitur naturaliter inesse, quando consequitur causas ejus. Unde dico, quod augmentabilitas (1), quia ex parte suscipientis et influentis potest esse aliqua causa augenti, et non diminutionis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod commensuratio cupiditatis et caritatis per oppositum, potest intelligi dupliciter: vel quantum ad ipsum fieri caritatis, vel quantum ad esse. Si quantum ad fieri, tunc verum est quod quanto per actus inordinatos magis dominatur in eo cupiditas, minus disponitur ad caritatem vel augmentum ejus: quia ad habendum caritatem vel ad proficiendum in ea disponunt actus nostri. Si quantum ad esse, tunc, cum actus nostri non sint causa esse ipsius caritatis, ex inordinatione actuum per cupiditatem nihil derogatur caritati quantum ad suum esse, sed solum quantum ad fervorem, secundum quod debilitantur inferiores partes a caritatis obedientia.

Ad tertium dicendum, quod veniale non potest adimere aliquid de caritate, quia non attingit ad illam partem animae ubi est caritas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusionem, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quae omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus ubi est caritas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum in quantum est dispositio ad mortale; ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad caritatem, id est fervorem, qui contingit in habitate actus ex diligenti obedientia vel subiectione inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est caritas.

Ad quartum dicendum, quod dispositio ad caritatem est secundum actus inferiorum virium, prout operantur circa ea quae sunt ad finem, sicut per ea quae sunt ad finem, devenitur in finem. Habito autem fine, non indigetur his quae sunt ad finem. Unde quaecumque inordinatio fit circa ea, non redundat in deordinationem finis, nisi per modum dispositionis; sicut etiam cognitio principiorum primorum determinatur in nobis per sensus, qui si etiam distrauntur, non minuitur certitudo principiorum, quae non est acquisita, sed naturaliter insita; et similiter est de caritate infusa.

Expositio secundae partis textus.

Sicut Deus dicitur magnus et excelsus in nobis (2), in quantum scilicet magnos nos et altos in se facit: quod non potest esse, nisi secundum ampliorem perceptionem bonitatis ipsius; et ideo oportet redire in hoc quod aliquid creatum a Deo in nobis ponatur.

Sicut tamen multi qui eum non habent. Illi enim eum tantum habere dicuntur quorum est ut hereditas, qui ipso fruuntur vel in spe vel in re.

(1) Forte quod augmentabilis est caritas. Nicolai quod augmentabilitas convenire potest caritati, et non diminutio: quia etc.

(2) Forte magnificari et exaltari in nobis, ut in littera.

Sine Spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse. Hoc potest dupliciter intelligi: vel ita quod sine Spiritu sancto a nobis habito per caritatem, per caritatis donum non possumus praecipua Dei implere, vel Christum diligere; et hoc verum est merito. Vel sine Spiritu sancto, quocumque modo operante in rebus; et sic verum est quod nec homo nec aliqua creatura sine Spiritu sancto operationem aliquam habere potest. Sed hoc non est de intentione Augustini.

Spiritus sanctus, qui est in te, duplo sit in me. Videtur hoc non esse ad praecipua quia, ut notitia exponit, hoc intelligitur, quia petit duplex donum, scilicet prophetiae et miraculorum, quae in Elia erant, et quod non petierit magis Spiritum sanctum habere.

Sed dicendum, quod, etiam ista expositione stante, probatur intentio Augustini: quia si omnes acciperent eum aequaliter, si ipse Spiritum sanctum habebat, non eum in se fieri petivisset; et si non habebat vel se habere nesciebat, simpliciter Spiritum sanctum petivisset. Unde per hoc quod Spiritum sanctum habere, sicut in Elia erat, petit, ostendit Eliam multis excellentius (1) Spiritum sanctum habere.

Propria mensura compleatur. Dicitur esse propria mensura uniuscujusque et ex parte ipsius Dei, quantum ipse unicusque praedestinavit, et ex parte ipsius qui recipit, considerata simul capacitate naturalium, et conatu ejus.

Supra dictum est, quod Spiritus sanctus caritas est Patris et Filii. Nota, quod auctoritates quae contra Magistrum inducuntur, tria dicunt. Quaedam enim primo inductae dicunt aliam esse caritatem qua Deus diligit et qua nos diligimus: quod Magister exponit, aliam esse ratione, vel secundum modum intelligendi, et non secundum rem. Aliae vero secundo inductae dicunt dilectionem a Spiritu sancto esse; et ita, cum Spiritus sanctus non sit a se, caritas nobis data non erit Spiritus sanctus. Sed ipse respondet, quod quamvis Spiritus sanctus non sit a se, tamen datur a se; et secundum hunc modum caritas dicitur a Spiritu sancto. Sed haec responsio est insufficiens: quia non tantum dicitur, caritas datur a Spiritu sancto; sed etiam, est ab eo: quod de Spiritu sancto concedi non potest. Aliae tertio inductae dicunt, caritatem esse motum vel affectum mentis: quod Spiritui sancto non convenit. Sed ad hoc respondet, quod ista praedictio est per causam, eo quod caritas, motus vel affectionis mentis causa est, qui est diligere. Et haec expositio vera est, quamvis non secundum intentionem Magistri. Caritas enim est causa affectionis sui habitus eliciens actum, et non solum sicut movens animam ad actum dilectionis, ut ipse intendit. Unde consequenter movet questionem, cum Spiritus sanctus, qui caritas ab eo dicitur, moveat animam ad omnes actus virtutum, quare specialiter dicitur movere ad actum dilectionis. Et responsio sua patet in littera; sed ejus quod in solutione supponit, causam non assignat, scilicet quod Spiritus sanctus causet hunc actum qui est diligere, nullo habitu mediante: unde quod ad hoc remanet insoluta.

Non enim singuli quaque habent (2) omnia; sed hi illa, alii alia. Sciendum, quod sanctis non solum donum increatum commune est, sed etiam

(1) Forte multo excellentius.

(2) Al. quicumque habet.

dona ad gratiam gratum facientem pertinentia, quae simul infunduntur, et sine quibus Spiritus sanctus non habetur; sed dona gratis data dantur magis ad manifestationem Spiritus recepti, quam ad con-

DISTINCTIO XVIII.

Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum et datum, sive donatum.

Practerea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen et conveniat: quod utique videri potest.

Quare ita esse videtur.

Cum enim idem sit Spiritus sanctum dari et Spiritum sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Augustinus significare (in lib. 13 de Trinit., cap. 19) cum ait: « Spiritus sanctus intantum donum Dei est, in quantum datur eis » quibus datur; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. » Evidenter dicit, Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur; non ab aeterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Responsio quare datum vel donatum dicatur Spiritus sanctus.

Ad quod dicitur, quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum, sive donatum sive datum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantum ex tempore.

Hic quare donum.

Donum vero dicitur non ex eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab aeterno, unde et ab aeterno fuit donum. Semper tamen cum donum fuit, non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. Unde Augustinus (in lib. 4 de Trinit., c. 20) ait: « Sicut natum esse est Filio a Patre » esse, ita Spiritus sanctum donum Dei esse est a Patre et a Filio » procedere. » Hic aperte ostenditur quod Spiritus sanctus ex dono est, quod procedit a Patre et a Filio, sicut Filius eo est a Patre quod natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse a Patre, et Spiritui sancto, id est, non ea proprietate Filius dicitur esse a Patre, quia Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse a Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus sanctus vero dicitur esse a Patre et a Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Ex enim dicitur Spiritus sanctus, quod donum, et eo donum quo procedens, unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 11) ait: « Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus sanctus, relative dicitur, cum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est; sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem cum dicitur donum Dei: donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit, et a Filio. » Evidenter his verbis aperte ostenditur eadem relatione dici Spiritum sanctum, et donum. Donum autem, quia procedit a Patre et Filio. Proprietates ergo quae dicitur Spiritus sanctus vel donum, processio ipsa est de qua post plures agemus cum aliis. Cum ergo ab aeterno processerit ab utroque, et ab aeterno donum fuit; non ergo Spiritus sanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur; nam et ante fuit donum quam donaretur. Unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 13) ait: « Semper Spiritus sanctus » procedit, et non ex tempore, sed ab aeternitate procedit. » Sed quia sic procedit, ut esset donabile, iam donum erat » antequam esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur cum » dicitur donum, aliter cum dicitur donatum; nam donum » potest esse etiam antequam datur; donatum autem, nisi » datum fuerit nullo modo dici potest. (Et cap. 16.) Sempiternae ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem » donatum. » His verbis aperte ostenditur quod sicut Spiritus sanctus ab aeterno procedit, ita ab aeterno donum est; non quia donaretur a Patre Filio vel a Filio Patri, sed quia ab aeterno processit donabilis.

jungendum Spiritui, et hoc propter utilitatem aliorum, 1 Corinth. 12, et dividuntur diversis prout competit utilitati Ecclesiae.

Quaeritur cui donabilis.

Sed quaeritur cui donabilis; utrum Patri et Filio, an tantum nobis qui nondum eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quod Filius semper eadem ratione donum fuerit, quia ab aeterno processit a Patre donabilis nobis; in tempore; nam et de Filio legitur, Isai. 9, quod datus est nobis. Ad quod dicitur quia Spiritus sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius vere datus est nobis, et ab aeterno processit a Patre non ut donabilis tantum, sed ut genitus qui et donari posset. Processit ergo ut genitus et donabilis; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et quia donabilis fuit. Unde Augustinus (in lib. 5 de Trinit., cap. 13, circa finem) ait: « Eo ipso quod daturus erat eum Deus, iam » donum erat, etiam antequam daretur, et ideo donabilis » est; sed aliter donabilis quam Filius; nam et aliter datus » et aliter processit quam Filius. Filius enim processio genitura est, vel natus; Spiritus sancti vero processio naturalis non est; utraque vero ineffabilis est. »

Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia; ita et Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.

Et notandum quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit, et ut ipsa substantia sit, ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedendo, accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam ut omnino sit, et ut substantia sit: quod utique non accepit ex eo quod datur: nam cum non dicitur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quod datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Augustinus (in 3 lib. de Trinit., cap. 13) ait: « Filius » non hoc tantum habet nascendo, ut Filius sit, sed omnino » ut sit. » Quaeritur ergo, utrum Spiritus sanctus, eo quod datur, habet non tantum ut donum sit vel omnino ut sit. Quod si non est, nisi quia datur; id est, si non habet esse, nisi eo quod datur; sicut Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia: quomodo iam Spiritus sanctus, et ad ipsa substantia, cum non prius daretur quam esset cui daretur? Non ergo eo quod datur, sed procedendo habet ut sit donum et ut sit essentia; sicut Filius, non eo quod datus est, sed nascendo accepit, non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia. Unde Augustinus (in 13 lib. de Trinit., cap. 26) ait: « Sicut » Filio praestat essentiam sine initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae de Patre generatio; ita Spiritus sancto » praestat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturae, de utroque processio. »

Quod (1) ex praedictis videtur quod Filius non tantum sit Filius naturaliter, sed etiam essentia, et similiter Spiritus sanctus processione.

Hic oritur questio: Si Filius nascendo habet, non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia; et Spiritus sanctus procedendo, non tantum ut sit donum, sed ut sit essentia: ergo et Filius naturaliter essentia est, et Spiritus sanctus processione essentia est, cum alibi dicitur, quod nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum quo Deus: quia, ut ait Augustinus (in 7 lib. de Trinit., cap. 2) his nominibus eorum relativa ostenduntur, non essentia. Unde post plures agemus (dist. 26).

(1) Al. Questio. Ex praedictis videtur quod Filius non tantum sit Filius naturaliter, sed etiam Deus, vel essentia (item de similitudine essentia) et Spiritus etc.

Responsio.

Ad quod breviter respondentes, dicimus, quia nec Filius naturaliter essentia est, sed tantum Filius; nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed tantum donum; et tamen utraque, ille nascendo, iste procedendo, accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius (in lib. 5 de Trinit., circa finem) per defectum aut promotionem aut derivationem ex Deo, Deus est, sed ex virtute naturae in naturam eandem naturalitate subsistit Filius; et ex virtute naturae in naturam eandem processione subsistit Spiritus sanctus.

Exponit verba Hilarii.

Quod ita intelligi potest. Ex Patre, qui est virtus ingenita, naturam quam habet eandem Filius, naturaliter, id est nascendo, et Spiritus sanctus processione, id est procedendo, habet. Unde ipse idem aperit eloquens, quod dixerat aperit, subdens (5 de Trinit., circa finem): « Nativitas Dei non potest » eam de qua projecta est naturam tenere. Non enim aliud » quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. » Evidenter his verbis aperit quomodo accipiendum sit illud: « De Patre generatio praestat essentiam Filio; et de » utroque processio praestat essentiam Spiritui sancto; » non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus sanctus, immo proprietate personali; sed quia et ille nascendo, et iste procedendo, essentiam habet eandem, et totam quae in Patre est.

Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum praedictos duos processiois modos.

Ex praedictis patet quod Spiritus sanctus sempiternus donum est, et temporaliter datum vel donatum: ex quo apparet illa distinctio geminae processiois, de qua supra egimus. Nam secundum alteram processioem dicitur donatum vel datum; secundum alteram vero dicitur donum.

Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.

Et secundum hoc quod sempiternus donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum vero hoc quod datum vel donatum, et ad eum qui dedit, refertur, et ad eos quibus datur; et eius dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Augustinus (in 3 lib. de Trinit., cap. 14) ait: « Quod datum est, et ad eum qui dedit, refertur, et ad eos » quibus dedit. Haec Spiritus sanctus, non tantum Patris » et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur, qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui accepimus; non ille spiritus noster, quo sumus, quia ipse » spiritus est hominis, qui in ipso est; quomvis et illum spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus; sed aliter ille » aliter iste noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus » ut essemus; aliud quod accepimus ut sancti essemus. »

Divisio textus.

Postquam determinavit de temporali processione Spiritus sancti, hic determinat nomen quod sibi competit secundum rationem qua temporaliter procedit, scilicet donum. Dividitur ergo in duas partes: in prima determinat de dono, secundum quod dicitur de Spiritu sancto per comparisonem ad alia dona; in secunda determinat de hoc nomine donum de Spiritu sancto dicto, per comparisonem ad hoc nomen datum, quod etiam de ipso dicitur, ibi: *Practerea diligenter considerandum est, cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum eadem ratione utrumque nomen et conveniat.* Et haec dividitur in duas: in prima inquiri, utrum eadem ratione Spiritus sanctus dicitur donum et datum, et obicitur ad utramque partem; in secunda determinat questionem, ibi: *Ad quod dicitur quod Spiritus sanctus et donum dicitur et datum.* Et haec dividitur in duas: in prima ostendit differentiam doni ad datum, se-

Quod autem Spiritus sanctus noster dicitur, Scriptura ostendit: scriptum est, enim de Joanne (Luc. 1), quod in spiritu Eliae veniret. Ecce dicitur est Eliae spiritus, quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus (1). Et Moysi aut Dominus (Num. 11, 17): « Tollam de spiritu tuo, et dabo eis; » id est, dabo illis de Spiritu sancto quem iam tibi dedi. Ecce et hic dicitur est Spiritus Moysi. Patet ergo quod spiritus noster dicitur Spiritus sanctus, quia nobis datus, et datus utique ad hoc ut sancti essemus; spiritus vero creatus ad hoc est datus ut essemus.

An Filius, cum sit nobis datus, possit dici noster, ut Spiritus sanctus.

Hic quaeritur, utrum et Filius, cum sit nobis datus, dicitur, vel possit dici noster. Ad quod dicimus, quod Filius dicitur noster panis, noster redemptor et huiusmodi; sed noster filius non dicitur: quia filius dicitur tantum relative ad eum qui genuit; et ideo noster filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est, refertur ut Spiritus sanctus; qui etiam cum in Scriptura, ut supra dictum est, dicitur spiritus noster, vel spiritus tuus, ut de Moysa et Elia dicitur, est, nusquam tamen in Scriptura occurrit. Ita dicitur Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius; sed spiritus noster, vel tuus spiritus, vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum; et utrumque relative dicitur ad Patrem, et Filium; et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cum vero donum accipitur eo modo quo Spiritus sanctus donum tantum Patris et Filii dicitur, non hominis: ita et Filius sub hac appellatione non potest dici noster, ut dicitur filius noster, sicut nec dicitur Spiritus sanctus noster: et tamen de Filio dicitur Panis noster; et de Spiritu, Spiritus noster: ille noster panis quia nos reficit, nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur a Patre et a Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Augustinus (in 3 lib. de Trinit., cap. 14) ait: « Quod » de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, cum dicitur » tur Filius; et ideo Filius Patris est, et non noster. » Dicitur tamen etc. a Panem nostrum da nobis » (Matth. 6, 2), sicut dicitur spiritum nostrum.

Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur.

Post haec quaeritur utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur. Hoc enim videtur ex praedictis (distinct. 13), posse probari. Si enim quod datur, refertur ad eum qui dat et ad eum cui datur; et Spiritus sanctus datur a seipso, ut praedictum est (loc. cit.); ergo refertur ad seipsum. Cujus questionis determinationem in posterum differimus donec (infra, dist. 30) tractemus de his quae relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

(1) Al. Ecce dicitur est Eliae Spiritus sanctus, quem accepit Elias; et Moysi etc.

endum quod de Spiritu sancto dicuntur, quantum ad id quod in ipso dono est; in secunda, quantum ad id ejus est donum, ibi: *Et secundum hoc quod sempiternae donum est, refertur ad Patrem et Filium.* In dono autem duo considerantur; scilicet relatio, vel proprietates, secundum quam dicitur donum; et processio, ex qua secundum rationem intelligendi consequitur talis ratio. Primo ergo assignat differentiam ex parte relationis; secundo ex parte processiois, ibi: *Et notandum, quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit . . . ita et Spiritus sanctus a Patre et Filio procedendo accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit, vel donum, sed etiam ut omnino sit.* Prima in duas: primo ostendit quod donum dicitur Spiritus sanctus in eadem relatione vel notione, qua dicitur Spiritus sanctus; secundo movet questionem, et determinat eam, ibi: *Sed quaeritur, cui donabilis.*

Et notandum etc. Hic assignat differentiam ex parte processiois, et dividitur in tres: in prima