

quod subjectum ejus sit rationale per essentiam.

2. Præterea. Ea quæ mutuo se expellunt, oportet esse in eodem. Sed charitas, & peccatum mortale mutuo se expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale sit vel in ratione superiori, vel inferiori, ut in II. Lib. dist. xxx. dictum est, videtur quod etiam charitas sit in ratione.

3. Præterea. Sicut charitas est principalis in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiæ subjectum est ratio. Ergo (1) & charitatis.

4. Præterea. Cum charitas sit virtus theologica, non potest esse in parte sensitiva, cujus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod sit in parte intellectiva. Sed non est in libero arbitrio: quia objectum ejus est contingens operabile à nobis; charitas autem est ultimi finis, supra quem non cadit contingentia, neque nostra operatio, neque electio. Similiter non potest esse in voluntate: quia voluntas non habet determinatum actum, sed imperat omnes actus animæ: unde si charitas esset in voluntate, eadem ratione quælibet alia virtus. Ergo restat quod sint in ratione.

5. Præterea. Philosophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate posuerunt, ponentes intellectuales in rationali per essentiam, morales vero in rationali per participationem, cujusmodi est irascibilis, & concupiscibilis, ut patet ex I. Ethicor. cap. xx. Cum ergo charitas sit virtus, videtur quod non sit in voluntate.

Sed contra. Objectum rationis est verum; charitatis autem non, sed magis bonum. Ergo charitas est in voluntate, non in ratione.

Præterea. Amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo charitas non est in ratione.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod ad sciendum in qua potentia est aliqua virtus, oportet considerare cui potentia actus ejus competat. Actus autem principalis charitatis est diligere Deum: qui quidem rationis est quasi dirigentis, sed appetitus quasi exequentis. Unde oportet quod ad appetitum reducat. Non potest autem hunc actum exequi appetitus sensitivus, quia ejus objectum Deus esse non potest. Ergo oportet quod ad appetitum intellectivæ partis pertineat, non in quantum est electivus eorum quæ sunt ad finem, sed in quantum se habet ad ipsum ultimum finem; & hoc est voluntatis: unde proprium subjectum charitatis est voluntas. Quidam autem dicunt, charitatem in concupiscibili esse; quod esse non potest: quia concupiscibilis pars appetitus sensitivæ est partis. Et si dicatur concupiscibilis humana, hoc non habet nisi per participationem rationis; nisi forte ipsam voluntatem æquivoce irascibilem, & concupiscibilem vocare velint.

Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, scilicet voluntas: unde Philosophus dicit in III. de Anima, text. xlii. quod voluntas in ratione est. Et ideo charitas non est virtus moralis, quia non est circa passiones, quæ sunt in appetitu sensitivo, qui est rationalis (2) per participationem: neque est virtus intellectualis: non enim est in ratione per essentiam quantum ad vires apprehensivas; sed est virtus theologica.

(1) Al. & charitas. (2) Al. additur moralis. (3) Al. spiritualis. (4) Al. dirigitur, & secundum doctrinam &c.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale non semper dicitur esse in ratione sicut in subjecto, cum quandoque sit in irascibili, quandoque in concupiscibili; sed est semper in ratione sicut in dirigente, & in voluntate, seu libero arbitrio, sicut imperante, & dirigente actum ejus: & sic etiam charitas habet rationem quasi dirigentem in suo actu, vel magis intellectum.

Ad tertium dicendum, quod prudentia principalis est in virtutibus moralibus, in quantum est directiva omnium: & ideo ad rationem pertinet; sed charitas est principalis per modum imperantis, & conjungentis fini, & informantis; quod pertinet ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proptie loquendo, est subjectum charitatis; sed voluntas, quæ quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, in quantum est quædam (3) specialis potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animæ. Unde virtutes perfectientes ad actus quos voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentiis quæ illos actus eliciunt; sed virtutes perfectientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: & sic non est eadem ratio de omnibus. Diligere autem est actus à voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, & transformationem quamdam in rem amaram: & ideo charitas, quæ ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.

Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut supra dictum est (dist. xxiii. quest. i. art. i. cor. & 3. cor.) sunt nobis necessariae ad hoc quod potentia naturales determinentur ad bonum: unde in illis in quibus potentia naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatae, non requiruntur aliæ virtutes. Voluntatis autem habet bonum quod est finis, pro objecto: unde quantum in se est, naturaliter est determinata ab bonum; quod est finis humanæ naturæ proportionatus: & ideo in voluntate respectu finis ultimi, Philosophi nullam virtutem posuerunt. Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquisitam in voluntate, secundum quod est eorum quæ sunt ad finem, scilicet justitiam, ut infra dicitur (dist. xxxiii. quest. ii. art. 4. questiuic. 2.) quæ est circa bona quæ in usum vitæ veniunt, & tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis secundum suam essentiam sit in rationali per essentiam, tamen quantum ad similitudinem actus convenit cum irascibili, & concupiscibili, quæ dicuntur rationales per participationem: & ipsa etiam voluntas aequaliter rationem participat, in quantum à ratione apprehensiva (4) dirigitur. At secundum doctrinam fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens: & ideo secundum Theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in prædictum finem: & hanc dicimus charitatem.

ARTICULUS IV.

Utrum charitas sit una virtus, vel plures.

2. 2. q. xxiii. art. 4. 5. 8. & de verit. q. ii. art. 4.

1. Ad quartum sic proceditur. Videtur quod charitas non sit una virtus. Habitus enim

distinguuntur per actus, & actus per objecta. Sed charitas habet duo objecta maxime distantia, scilicet Deum, & proximum. Ergo non est una virtus.

2. Præterea. Virtutes theologice à moralibus distinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quæ sunt ad finem, theologice autem sunt de ipso fine. Sed charitas est & de fine, in quantum per eam diligitur Deus, & de his quæ sunt ad finem, in quantum per eam diligitur proximus. Ergo charitas continet duas virtutes, quarum una est moralis, & alia theologica.

3. Præterea. Virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus est optimorum operativa, ut dicitur in II. Ethic. cap. vi. & vii. & modum aliquem in suis actibus ponunt: quia virtus est in hoc quod non solum bona, sed bene fiant: & iterum actus virtutum per præcepta legis imperantur. Sed charitas habet duos actus, & duos modos, & duo præcepta. Ergo non est una virtus.

Sed contra. Motor in quolibet genere est unus tantum. Sed charitas movet omnes alias virtutes ad suum finem per actus proprios. Ergo charitas est una virtus.

Præterea. Objectum charitatis est Deus, cum sit virtus theologica. Sed Deus est summe unus. Ergo charitas est una tantum virtus.

QUÆSTIUNCULA II.

1. Ulterius. Videtur quod non sit distincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in diffinitione virtutis, non distinguitur à virtutibus. Sed charitas est hujusmodi: unde Hieronymus (a) dicit: *Ut breviter omnem virtutis diffinitionem complectar, virtus est charitas qua diligitur Deus, & proximus*; & Augustinus dicit de Civ. Dei Lib. XV. cap. xxxi. quod virtus est ordo amoris. Ergo charitas non distinguitur ab aliis virtutibus.

2. Præterea. Virtutes distinguuntur per actus. Sed actus omnium aliarum virtutum charitati attribuantur, ut patet I. Corinth. xlii. Ergo charitas non est virtus distincta ab aliis virtutibus.

3. Præterea. Quælibet virtus specialis habet speciale objectum. Sed charitas non habet speciale objectum, sed omnibus commune, scilicet bonum. Ergo charitas non est specialis virtus.

4. Præterea. Præcepta legis sunt de actibus virtutum. Sed præceptum quod ad charitatem pertinet, non distinguitur ab aliis præceptis; sed omnia alia præcepta complectitur. Ergo & charitas non distinguitur ab aliis virtutibus.

Sed contra. Omne quod dividitur contra alia, est distinctum ab illis. Sed charitas distinguitur contra alias virtutes theologicas; ut patet I. Corinth. xlii. & per Gregorium, qui dicit (II. Moral. cap. xlii.) quod charitas signatur per unam de filiabus Job. Ergo est virtus specialis.

Præterea. Philosophus V. Ethic. cap. iv. probat justitiam esse specialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum. Sed charitas habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum, scilicet odium. Ergo charitas est virtus specialis.

QUÆSTIUNCULA III.

1. Ulterius. Videtur quod charitas non sit forma

Ex Edit. P. NICOL. (a) Immo potius Augustinus ad Hieronymum epist. xxxi. *Virtus qua diligitur quod est diligendum.*

aliarum virtutum. Omnis enim forma vel est exemplaris, vel intrinseca. Sed charitas non est forma exemplaris virtutum; quia tunc in eadem speciem traherentur aliæ virtutes: nec iterum est forma intrinseca, quia daret esse, & speciem aliis virtutibus; & sic omnes virtutes essent eadem specie, & essent in eodem subjecto ubi est charitas, nec ab ipsa distinguerentur. Ergo charitas nullo modo est forma virtutum.

2. Præterea. Charitas differt à gratia. Sed gratia dicitur esse forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo charitas non est forma virtutum.

3. Præterea. Sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis viribus. Ergo & habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus; & ita fides est magis forma virtutum quam charitas; vel etiam prudentia, quæ etiam ponitur à Philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.

4. Præterea. Forma efficiens, & finis non incidit in idem numero, ut dicitur in II. Phys. text. lxx. Sed charitas est finis præcepti, & ita virtutum: est etiam motor, in quantum imperat actus earum. Ergo ipsa non est forma.

5. Præterea. Habitus indicantur per actus. Sed unaquæque virtus ponit suum modum, vel formam in actu suo, secundum quem iustus juste facit, & fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per charitatem, sed per seipsas formatae sunt.

Sed contra. Ambrosius (Ambrosiaster in I. Corinth. viii.) dicit quod charitas omnes alias virtutes informat, & est mater earum.

Præterea. Illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum; sicut ignis est quodammodo forma aeris; aer aquæ, & aqua terræ, ut dicitur IV. Physic. text. xlii. Sed charitas est principalis inter alias virtutes. Ergo ipsa est forma aliarum virtutum.

QUÆSTIUNCULA IV.

1. Ulterius. Videtur quod charitas possit esse informis. Sicut enim fides est in eo qui non operatur bene, ita & dilectio qua Deus diligitur: quia etiam peccatores, & infideles Deum diligunt. Sed fides quæ est sine operibus, est informis. Ergo similiter charitas.

2. Præterea. Nullus scit se habere gratiam. Potest autem aliquis scire se habere dilectionem. Ergo dilectio Dei potest esse sine gratia; & ita potest esse informis.

3. Præterea. Ex fide oriuntur timor, & amor. Sed timor potest esse informis, ut patet de timore servili. Ergo & amor.

Sed contra. Spiritus Sanctus non potest esse sine gratia. Sed charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, Roman. v. Ergo charitas non potest esse informis.

Præterea. Forma non potest esse informis. Sed charitas est forma omnium aliarum virtutum. Ergo ipsa non potest esse informis.

SOLUTIO I.

Respondeo dicendum ad primam questionem, quod virtus specificatur ex objecto suo secundum illam rationem qua principaliter in ipsum tendit:

dit: unde cum charitas diligit Deum principaliter, & omnia alia non diligit nisi in quantum sunt Dei, constat quod ex unitate divine bonitatis, quam charitas primo respicit, unitatem (1) recipit, & est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non est obiectum principale ipsius charitatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologicæ diligunt in his quæ sunt ad finem, non quidem secundum proprias rationes rerum quæ sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut (2) fides facit etiam quædam credere de creaturis propter veritatem primam, à qua accipit: similiter & charitas facit diligere homines, in quantum sunt participabiles divine bonitatis, quæ est finis ultimus.

Ad tertium dicendum, quod materialis diversitas obiectorum sufficit ad diversificandum actum secundum numerum; sed secundum speciem actus non diversificantur nisi ex diversitate formali obiecti. Formalis autem obiecti diversitas est secundum illam rationem quam principaliter attendit vel habitus, vel potentia: & ideo diligere Deum, & proximum sunt quidem diversi actus, sed ad eundem habitum pertinent; sicut etiam videre album, & nigrum, & propinquum, & distans, sunt diversæ visiones secundum numerum, & diversos modos habent, & tamen ad unam visivam potentiam pertinent: & sic etiam de actibus charitatis dantur diversa præcepta secundum diversos modos quos habent.

SOLUTIO II.

Ad secundam questionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex obiectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem obiecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus, vel potentia, ad actum animæ, in qua sunt habitus, vel potentia. Quia autem per operationem animæ dividuntur quandoque quæ secundum rem conjuncta, & summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversæ rationes obiecti; sicut eadem res obiectum est liberalitatis, ut est donabilitas, & iustitiæ, ut habet debiti rationem. Et similiter ubi res est communis, est ratio obiecti particularis, & propria; sicut Philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune; quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet à materia, & à motu: & similiter est in proposito. Obiectum enim charitatis proprium, & principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed tamen hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem, & ideo charitas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima Philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, in quantum obiectum suum est commune secundum rationem obiecti, (3) ubi illud quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in diffinitione virtutis communis, sicut patet de prudentia, quæ perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus: & ideo ratio

(1) Al. respicit. (2) Al. deest fides. (3) Al. & illud. (4) Al. deest ipse finis.

recta, quæ ad prudentiam pertinet, ponitur in diffinitione virtutis, ut patet II. Ethic. cap. 5. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, determinata ratione, prout sapiens determinabit. Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum: & ita etiam charitas, quæ perficit omnes alias virtutes, ponitur in diffinitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Augustinus, quod est virtus ordo amoris, potest dupliciter accipi: vel pro ipso amore charitatis, & tunc prædicta responsio tenet; vel pro amore in communi, & sic amor sumitur pro amore naturali, qui inest cuilibet potentia respectu sui obiecti, quem virtus determinat: quia est ordinatio affectionum animæ. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris, vel appetitus, ad amorem, & appetitum animale, intantum erraverunt, quod posuerunt concupiscibilem non esse specialem vim, sed diffusam in omnibus aliis viribus; & similiter charitatem indistinctam ab aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuuntur charitati, quæ ipsa eos illicit, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, scilicet diligere Deum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum est obiectum charitatis, sed bonum divinum: & hoc etiam quamvis sit in omnibus bonis aequaliter, tamen habet specialem rationem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod præceptum ad charitatem pertinens, non comprehendit omnia alia præcepta sicut universale ad illa, sed per quamdam reductionem, quia omnia præcepta ad illud ordinantur, sicut, etiam actus omnium aliarum virtutum ad actum charitatis, in quantum omnes imperat. Unde ex hoc non ostenditur quod charitas sit generalis virtus, sed quod est generalis motor omnium virtutum.

SOLUTIO III.

Ad tertiam questionem dicendum, quod charitas ad omnes alias virtutes comparatur & ut motor, & ut finis, & ut forma. Quod autem motor sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est obiectum charitatis sub ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentiis, vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars, vel potentia quæ est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quæ est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur; ordinat equestrem, & navalem, & omnia huiusmodi in suum finem: & ideo dicitur charitas mater aliarum virtutum, in quantum earum actus producit ex conceptione finis, in quantum (4) ipse finis habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit Philosophus VIII. Ethic. cap. ix. & secundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum; & secundum hoc movet alias artes inferiores ad finem suum: unde charitas etiam omnes alias virtutes ad suum finem movet, & secundum hoc dicitur actus earum imperare. Hoc enim interest inter elicere actum, & imperare, quod habitus, vel potentia elicit illum actum quem producit circa obiectum nullo mediante; sed imperat

rat actum qui producitur mediante potentia, vel habitu inferiori circa obiectum illius potentia. Sic ergo charitas est motor aliarum virtutum: similiter etiam finis: quia hoc commune est in omnibus virtutibus quod actus ipsarum sunt proximi finis earum, cum actus sit perfectio secunda, habitus perfectio prima; & minus completum ordinatur ad magis completum sicut ad finem. Finis autem inferioris potentia, vel habitus ordinatur ad finem superioris, sicut finis militaris ad finem civilis: unde actus omnium aliarum virtutum ordinantur ad actum charitatis sicut ad finem: & propter hoc dicitur charitas præcepti finis. Similiter etiam patet quod est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis. Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis, nisi secundum quod participat perfectionem potentia superioris; sicut habitus qui est in irascibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in IV. Ethic. cap. xi. nisi in quantum intellectum, & discretionem recipit à ratione, quam perficit prudentia: & secundum hoc prudentia ponit modum, & formam in omnibus aliis virtutibus moralibus. Omnes autem aliæ virtutes quæ sunt meritoria vitæ æternæ, secundum quod nunc loquimur de virtutibus, sunt in potentiis voluntati subjectis: quia nullus actus alicujus potentia potest esse meritorius, nisi in quantum habet aliquid de voluntario, quod contingit ex hoc quod voluntas imperat, & movet actus aliarum virtutum. Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animæ habeat rationem virtutis, loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis, quam charitas perficit: & ideo charitas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium. Et hic est unus modus quo charitas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor, & finis, in quantum movens ponit motum suum in instrumento, & ea quæ sunt ad finem, diriguntur ex ratione finis: & ita modus charitatis participatur in aliis virtutibus, in quantum moventur à charitate, & in quantum ordinantur in ipsam sicut in finem.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad cuius representationem aliquid fit, & ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum; sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad cuius similitudinem aliquid fit, & per cuius participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, & divina sapientia omnis sapientiæ; & talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei cum causatis: quia participatio non semper participat per modum participati; & hoc modo prudentia est forma aliarum virtutum moralium, in quantum sigillatim quidam ordo prudentiæ in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de charitate respectu omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis à superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur à superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formæ exiguntur, quot superiora sunt respectu illius potentia, sicut ratio

superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam: & ideo prudentia, quæ est perfectio rationis, est forma temperantiæ, quæ est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius, & meritorius: & ideo charitas est forma prudentiæ, & temperantiæ. Similiter essentia animæ superior est voluntate, in quantum ab essentia, & voluntas, & omnes vires animæ fluunt. Et ideo gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, constituens ipsam in esse spirituali, est forma & charitatis, & prudentiæ, & temperantiæ: nec charitas esset virtus, si esset sine gratia, sicut nec prudentia, si esset sine charitate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum: neque temperantia sine charitate, & prudentia. Quidam autem dicunt, quod charitas, & gratia sunt idem per essentiam. Sed de hoc dictum est in II. Lib. dist. xxvi. art. 4. corp.

Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quæ sunt sub ipsa, & similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non posuerunt Philosophi virtutem nisi à prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, & in essentia animæ non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturæ: naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.

Ad quartum dicendum, quod forma exemplaris incidit in idem numero cum agente, & fine, sicut patet in Deo; non autem forma intrinseca.

Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum; & ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate, & natura participantium. Et ideo unaquæque virtus quæ est in inferiori potentia, habet quamdam formam, quæ est virtus ex participatione perfectionis superioris potentia; sed formam quæ est hæc virtus, habet ex natura propriæ potentia per determinationem ad proprium obiectum; & hanc formam, & modum ponit unaquæque virtus circa suum actum; & iterum illam formam, vel modum quem habet ex superiori; sicut temperantia in actu suo ponit modum proprium, & prudentiæ, & charitatis, & gratiæ.

SOLUTIO IV.

Ad quartam questionem dicendum, quod charitas numquam potest esse informis: & in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum quosdam ex hoc quod charitas nihil est aliud quam Spiritus Sanctus. Sed hoc in I. Lib. dist. xv. quæst. 1. art. 1. & 2. destructum est. Secundum alios vero charitas est idem quod gratia; quod in II. Lib. dist. xxvi. art. 4. reprobatum est. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem huiusmodi ratio ex jam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu charitatis: quia cum charitas sit amicitia quædam, quæ requirit convictum inter amatos, non potest esse charitas, nisi sit participatio divinæ vitæ, quæ est per gratiam; ideo charitas sine gratia esse non potest. Secunda ratio potest assignari ex hoc quod ipsa motor est omnium virtutum, & forma: unde omne peccatum charitatem tollit, in quantum opponitur actui alicujus virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo charitas tollitur ablata gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas: & ideo

ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo tollitur habitus fidei, ut supra dictum est (dist. xxiii. quæst. iii. art. 3. quæstione. 1.) ita per hoc quod fit quodcumque peccatum, quod charitati opponitur, tollitur totaliter habitus charitatis: unde in charitate nihil manet informe, sicut in aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis scit se habere, nescit utrum sit dilectio charitatis: unde sicut homo nescit se habere gratiam, ita nescit se habere charitatem.

Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinæ vitæ, sicut amor charitatis: & ideo non est simile de timore, & amore.

QUÆSTIO III.

Deinde quæritur de actu charitatis (1) secundum quem diligitur Deus: quia de dilectione proximi (2) infra erit locus quærendi.

Quærantur autem quatuor.

Primo. Utrum Deus immediate per suam essentiam possit amari.

Secundo. Utrum possit totaliter amari.

Tertio. Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.

Quarto. Utrum ille modus qui in præcepto de charitate implicatur, scilicet *Ex toto corde &c.* possit in viâ servari.

ARTICULUS I.

Utrum Deus per essentiam suam in statu viæ possit à nobis amari.

2. 2. quæst. xxvii. art. 4.

1. Ad primum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit à nobis in statu viæ immediate amari. Intellectus enim velocior est quam affectus: unde dicit Augustinus, quod præcedit intellectus; sequitur tardus, aut nullus affectus. Sed intellectus noster in statu viæ non potest Deum immediate videre. Ergo nec affectus amare.

2. Præterea. Amor non potest esse incogniti, & non visi: unde Philosophus in IX. Ethic. cap. vi. dicit, quod nullus amare incipit specie non prædelectatus. Sed in statu viæ non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsum immediate per essentiam amare possumus.

3. Præterea. Cognitio patriæ excedit cognitionem viæ, in quantum homo in patria videt Deum per essentiam immediate. Si ergo in viâ homo Deum immediate amaret, charitas patriæ non excederet charitatem viæ.

4. Præterea. Ex hoc contingit quod Deum in statu viæ immediate videre non possumus, quia ex visibilibus in invisibilem cognitionem devenimus. Sed similiter devenimus ex amore visibilium in amorem invisibilium: unde Gregorius dicit in quadam homil. xi. super Evang. Regnum: (3) *caelorum rebus terrenis simile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, discat & incognita amare: & in præ-*

(1) *Al.* secundum quod intelligitur Deus. (2) *Al.* deest infra. (3) Gregorii textus: *caelorum regnum idcirco terrenis rebus simile dicitur, ut ex his quæ animus novit, surgat ad incognita quæ non novit; quatenus exemplo visibilium se ad invisibilia rapiat, & per ea quæ usu dicit, quasi confricatus incalcescat; ut per hoc quod scit notum diligere, discat & incognita amare.* (4) *Al.* additur sicut. (5) *Al.* cum intellectus ad affectum sequatur.

Ex Edit. P. Nicol. (a) Lib. II. de lib. arbitrio cap. xvi.

fatione nativ. Dom. dicitur: *Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilem amorem rapiamur.* Ergo similiter in statu viæ non diligimus Deum immediate.

5. Præterea. Voluntas quæ est prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum anima. Sed intellectus non potest actum suum, qui est videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum dilectionis.

Sed contra. Augustinus in Lib. Confess. (a) *Vae illis qui diligunt nutus tuos pro te.* Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinæ in creaturis. Ergo Deus amatur à Sanctis in statu viæ immediate, non solum secundum quod ejus bonitas in creaturis participatur.

Præterea. Cognitio viæ, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoscit, evacuatur, & est ænigmatica. Sed charitas numquam excidit, I. Corint. xiiii. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

Præterea. Illud quod est medium cognoscendi, est ratio cognitionis: & similiter debet esse de dilectione. Sed ratio diligendi Deum non sunt creaturæ, immo potius est converso; maxime loquendo de dilectione charitatis. Ergo Deus immediate per essentiam amatur.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; sicut patet quod sensus terminatur ad imaginationem, quæ est motus factus à sensu (4) secundum actum, & intellectus in termino imaginationis incipit: quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in II. Lib. de Anima, text. clv. & clxi. & ideo illarum rerum quæ non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi representantur phantasmata. Unde in statu viæ, in qua accipit à phantasmatis, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit: unde (5) cum ad intellectum affectus sequatur, ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis. Dicitur est autem, quod operatio intellectus, scilicet ejus cognitio, ad ipsum Deum terminatur, quem esse ex effectibus apprehendit: unde operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertineat; multis tamen mediis præcedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoscendum pervenit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est velocior quantum ad hoc quod prævenit affectum; sed affectus in amando magis pertingit ad intima, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod amor oportet quod sit cogniti, & visi aequaliter, sed non cogniti, & visi

in se: unde illud quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari.

Ad tertium dicendum, quod quanto bonum plenius cognoscitur, tanto magis est amabile, & præcipue illud bonum quod est finis, & in quo non invenitur aliquid quod offendantur affectus: & ideo quia Deus plenius cognoscitur in patria quam nunc, etiam plenius amabitur. Sed ista diversitas ex parte cognitionis erit per id quod est proprium cognitioni, scilicet cognoscere per se, non alio; & ideo non erit unius rationis cognitio. In affectu autem erit per diversitatem, non ejus quod per se ad ipsam pertineat, sed per diversitatem cognitionis; & tamen erit eadem ratio amoris, sed differt amor per magis & minus.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod amor ex visibilibus ad invisibilia tendat, non est ex parte sui, sed ex parte cognitionis præcedentis: unde in utraque auctoritate inducta fit mentio de cognitione.

Ad quintum dicendum, quod per peccatum non est ablata potentiarum anima natura, nec illud quod eas secundum naturam suam consequitur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit totaliter diligi.

2. 2. quæst. xxvii. art. 5.

1. Ad secundum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter diligi. Dilectio enim cognitionem præsupponit. Sed Deus non totaliter cognoscitur etiam in patria à Sanctis. Ergo nec ab aliqua creatura potest totaliter diligi.

2. Præterea. Sicut divina lux est infinita, ita & divina bonitas. Sed lux divina ratione suæ infinitatis comprehendendi non potest intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas potest comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

3. Præterea. Deus seipsum non diligit plusquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligeret, dilectio alicujus creaturæ adæquaretur dilectioni divinæ; quod falsum est.

Sed contra. Deut. vi. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo:* (1) ubi Glossa: „Hoc servabitur ad minus in patria.“ Ergo Deus potest ab homine totaliter diligi.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod ad dilectionem tria concurrunt, scilicet diligens, dilectio, & dilectum; & cuilibet horum respondet suus modus. Habet enim res dilecta modum quo est diligibilis; & diligens modum quo est dilectivus, id est natus diligere. Sed dilectionis modus attenditur in comparatione diligentis ad dilectum, quia dilectio media est inter utrumque: & similiter etiam est de visione. Si ergo totaliter dicat modum rei dilectæ, & visæ, sic sancti qui sunt in patria, Deum totaliter diligunt, & totaliter vident, quia sicut nihil est de sua essentia quod non videant, & diligant (propter quod dicuntur totum videre, & diligere) ita etiam nihil de modo quo Deus est, remanet ab eis non visum, aut non dilectum: unde totaliter vident, & diligunt: quia vident, & diligunt totum quod Deus est. Similiter etiam si

In III. Sent. Tom. III.

(1) *Al.* deest ubi Glossa. (2) *Al.* omittitur totaliter. (3) *Hinc patet responsio ad objecta.*

Ex Edit. P. Nicol. (a) Vel nomine Bernardi ementito alius auctor Lib. II. de amore Dei cap. 11. ver-

totaliter dicat modum diligentis: quia secundum totum modum suum, scilicet secundum totum suum posse, diligit, & videbunt, nihil suæ potentiae subtrahentes divinæ visioni, & dilectioni: & sic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem (2) totaliter dicat modum dilectionis, sic neque totaliter diligit, neque totaliter videbunt: quia modus dilectionis, & visionis, ut dictum est, attenditur in comparatione diligibilis, & visibilis ad diligentem, & videntem. Modus autem quo Deus diligibilis est, & visibilis, excedit modum quo homo diligit, & videre potest: quia lux, & bonitas ejus est infinita: & ideo non totaliter videtur, & diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense, & ferventer, nec videtur ita clarescit, sicut est diligibilis, & visibilis, nisi à seipso; & ita ipse solus se comprehendit amando, & videndo. (3)

ARTICULUS III.

Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.

2. 2. quæst. xxvii. art. 6.

1. Ad tertium sic proceditur. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum mensuram habet. Sed motus ex mensura causatur, ut dictum est in I. Lib. dist. 111. Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita sit, oportet quod modum habeat.

2. Præterea. Sicut dicit Bernardus, (a) charitas in sapientiam proficit. Sed sapientia habet modum: Rom. xii. *Non plus sapere quam oportet.* Ergo dilectio habet modum.

3. Præterea. Omnis actus virtutis moderatus est: quia quod immoderatum est, vituperabile est, & vitiosum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus est præcipue virtutis. Ergo habet modum.

4. Præterea. Omnes actus altarum virtutum ex charitate fiunt. Si ergo charitas in suo actu non habet modum, nec alie virtutes modum habent.

Sed contra. Bernardus in Lib. de diligendo Deum (in princ.) *Causa diligendi Deum, Deus est: modus, sine modo diligere.*

Præterea. Dilectio mensuranda est ad diligibile. Sed divina bonitas est immensa: Ergo dilectio ipsius non habet modum.

SOLUTIO.

Respondeo dicendum, quod modus mensurationem quandam importat. Actus autem ab eo mensuratur quod est ratio agendi, sicut misericordia accipit mensuram in subventionem misero faciendam ex quantitate miseræ, quæ misericordiam movet. Causa autem diligendi Deum est divina bonitas, quæ est infinita. Actus autem creaturæ est finitus, cum ex finita potentia procedat: & ideo non potest esse commensuratus rationi dilectionis; & propter hoc in dilectione Dei non ponitur aliquis modus, ultra quem non oporteat progredi; sed quantumcumque diligit, semper ad ulteriora se extendit: & propter hoc dicitur, quod non habet modum, scilicet præfixum, ultra quem non oporteat progredi.

Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quem-

Rr

dam