

gratia Dei omnibus hominibus, erudiens aut, ut abnegaret imperatorem, & secularia desideria, sobrie, & iuste, & pie vitam in hoc seculo, & desideria beatam spem: nam pro secularibus desideriis subsistit inter alia expectationem beate spei, & eam conjungit cum aliis ad salutem necessariis, que sunt sobrie, iuste, & pie vivere. Adde quod inter alia precepta, que Timotheus ex prescripto Apostoli divitiis dare debebat, erat spes: Præcipit (inquit) divitiis hujus seculi non sperare in incerto divitiarum, sed in Deo vivo. Denique inter peccata que fuerunt causæ reprobationis Regis Saul, numeratur illud, quod non speraverit in Domino. Et Sapient. a. exprobat impii, quod non speraverint mercedem iustitiæ, Accedit præterea ratio manifesta: nam contra rectam rationem est, non confidere de Dei potentia & misericordia, & negligere, aut non efficaciter profectui tantum bonum, quantum est vita æterna, cum certa promissione obtatum, aut non velle subire laborem, illius assequendi gratia necessarium: Ergo datur præceptum naturale spei, quo homo tenetur sperare beatitudinem, & omnia que ad eam consequendam sunt necessaria; quamvis illud non exeat in Decalogo; quia ut ait D. Thomas hic quest. 22. artic. 1. est præambulum ad ipsum Decalogum, non minus quam fides: sicut enim non possumus legem alicujus suscipere, nisi prius credamus eum habere auctoritatem leges ferendi; sic etiam eandem legem non possumus approbare, & velle observare, nisi prius certo teneamus præmia quædam prospecta esse observantibus talem legem, que ab omnibus ejus cultoribus firmiter sperari & expectari possunt: ideoque non debuit præceptum spei, sicut nec mandatum fidei, in Decalogo recitari.

71. Suppono secundo casum in titulo articuli positum, esse quidem impossibile de potentia ordinaria, esse tamen possibilem de potentia absoluta, ut docet S. Thomas quest. 23. de veritate, art. 8. ad 2. h. verbis: Ad secundum dicitur, quod quævis de potentia absoluta Deus potest revelare suam damnationem alicui, non tamen hoc potest fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogret cum dispensatione. Et si alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non secundum modum prophetiæ prædicationis, vel præsentis, sed per modum prophetiæ comminationis, que intelligitur suspensiva conditionis maritorum. Potest ergo Deus, juxta D. Thomam, de potentia absoluta, alicui suam revelare damnationem absolute, & secundum modum prophetiæ prædicationis, & præsentis, non revelato peccato.

72. Ratio etiam id suadet: Nulla enim est implicantis, quod Deus suam scientiam cui voluerit communicet: Sed Deus seip. reprob. damnationem: Ergo poterit ipse hanc scientiam per revelationem communicare.

73. Confirmatur primo: Deus potest alicui damnationem alterius revelare, ut constat in Christo Domino, qui novit omnium reprobatorum damnationem; & in reprobatione Antichristi, universali Ecclesiæ revelata: Ergo & ipsi reprobo poterit propriam damnationem revelare.

74. Confirmatur secundo: Deus potuit habere decretum non conferendi gratiam efficacem ad resurgendum a peccato homini committenti adulterium v. g. & hoc decretum hominibus revelare: At in casu isto homo committens adulterium certus esset suæ damnationis: Ergo illius non implicat certa notitia.

75. Supposita ergo hujus casus possibilitate absoluta, inquirimus in presenti, an homo ille cui suæ damnationis facta esset revelatio, adhuc possit, & teneatur ex præcepto spei sperare æternam beatitudinem? In cujus difficultatis resolutione Gregorius de Arimino & Victoria, quos sequuntur Granada, & Martinonis, partem affirmantem tenent: negantem vero amplectuntur Thomistæ, cum quibus

Dico: Si Deus alicui suam damnationem revelaret, ille possit quidem adhuc desiderare & concupiscere beatitudinem; non tamen illam sperare; subindeque ex præcepto spei non teneatur sperare illam.

76. Prima pars conclusionis manifesta est: Nam desiderium & amor non respiciunt bonum ut consequendum, neque alicuius horum actuum est motus aggressivus ad vincendum arduitate beatitudinis, sed illam respicit secundum se, & ut absolute bonam: Atqui posita revelatione de futura damnatione adhuc beatitudo apparet bona & possibilis secundum se: Ergo poterit adhuc desiderari & amari.

77. Secunda vero pars hædret: Potentia ad sperandam includit, vel supponit iudicium de futuratione beatitudinis: Sed tale iudicium non potest reperiri in illo cui suæ damnationis revelatio facta est: Ergo nec potentia ad sperandam beatitudinem. Major videtur certa: potentia enim expedita ad actum voluntatis elicendum includit, vel supponit cognitionem intellectus, regulantem actum voluntatis: Sed iudicium de futuratione beatitudinis est cognitio regulans actum spei: Ergo potentia expedita ad actum spei, hoc iudicium includit, vel supponit. Minor vero probatur: Facta revelatione damnationis, homo est certus se non consequatur salutem: Sed cum hoc cer-

titudine non fiat iudicium de illius futuratione, cum ista duo iudicia sint contradictorie opposita: Ergo iudicium de futuratione beatitudinis, non potest reperiri in illo cui suæ damnationis revelatio facta est.

Respondent Adversarii, concessi Majori, negando Minorem: cum enim (inquit) facta homini revelatione de sua damnatione, possit illi non assentiri, poterit etiam iudicare, non obstante tali revelatione, se posse consequi beatitudinem; ac proinde habere potentiam ad illam sperandam: sicut in homine infideli, stante revelatione mysterii sanctissimæ Trinitatis, poterit pro illius libertate esse iudicium oppositum, nimirum Deum non esse Trinum in personis.

Hanc solutionem aliqui conantur evertere, limitando conclusionem ad revelationem creditam. Unde asserunt, quod licet facta revelatione, cui homo libere non assentiat, ut potest, sit potentia ad sperandum, non tamen stante assensu revelationis, cum quo iudicium ad spem requisitum componi requirit.

Sed præterquam quod hæc doctrina conclusionem nostram limitat, solutionem datam non infringit. Quod fiet ostendo: Licet cum assensu prædictæ revelationis non componatur iudicium de consecutione salutis, tamen cum illo fiat potentia ad tale iudicium habendum, cum sit potentia ad non assentiendum tali revelationi: Ergo etiam cum tali assensu fiat potentia ad sperandum.

Explicatur & magis illustratur hæc ratio: In homine libere desuperante reperitur hoc iudicium, non consequatur salutem; cum quo alterum iudicium de ejusdem salutis consecutione componi nequit, & tamen in illo homine est potentia ad sperandum: quia cum iudicium de non consecutione salutis sit liberum, potest oppositum formare: Ergo similiter, quamvis cum assensu revelationis prædictæ non componatur iudicium requisitum ad spem, poterit tamen componi potentia ad sperandum; quia talis assensus pro hominis libertate poterit non existeret.

Explicatur amplius exemplo adducto: Cum iudicio falso de non existentia mysterii Trinitatis in infideli, non componitur assensus fidei, & tamen quia iudicium illud potest non esse pro hominis libertate, talis infidelis est potens ad credendum: Ergo similiter, in nostro casu.

Aliter ergo est impugnanda solutio, hæc nempe ratio: Licet cum prædicta revelatione sit in homine potentia ad habendum iudicium oppositum, nimirum se posse consequi salutem, cum illa tamen non fiat iudicium prudens de consecutione beatitudinis, nempe potentia ad illud habendum: Ergo cum prædicta revelatione (dato etiam quod homo illi non assentiat) non fiat potentia ad sperandum. Consequentia patet; nam ut esset talis potentia, deberet existeret prædictum iudicium, vel potentia ad illud habendum; cum actus spei regulari nequeat, nisi per iudicium prudens, eo quod prædicta sit regula omnium virtutum. Antecedens etiam est manifestum: nam homo non assentiendo prædictæ revelationi, contra rationem operatur: Ergo non potest iuxta prudentiam formare iudicium revelationi oppositum.

Confirmatur: Licet infidelis possit revelationi non assentiri, ut de facto contingit; revelatione tamen supposita, non potest formare iudicium prudens, oppositum objecto revelato; cum hoc iudicium in hac suppositione sit peccatum, & consequenter imprudens: Ergo similiter in nostro casu; licet possit homo ille prædictæ revelationi non assentiri, iudicium tamen illi oppositum est peccatum, & imprudens, subindeque infidelitatis ad actum spei regulandum.

Ex his probata manet tertia conclusionis pars: cum enim nemo obligetur ad impossibile, stillet cui Deus suam damnationem revelaret, non haberet potentiam ad sperandum; non possit præcepto spei obligari ad sperandam beatitudinem: unde per omissionem hujus præcepti non peccaret: omisio enim præcepti quod homo adimplere non potest, non est libera, nec proinde mala & peccaminosa: peccaret tamen, positive desperando per actum formalem & expressum desperationis, que essentialiter mala est; quippe que per modum fugæ & recessus continet odium & detestationem ipsius beatitudinis, subindeque ipsius Dei, quatenus est bonum nostrum, & a nobis per claram visionem possideri potest.

§. II.

Solutio objectionum.

Objicies primo, Apostolus habuit relationem certam de sua salute, & tamen timuit, ut ait Cor. 7. Castigo corpus meum, & in servitutem redigo, ne cum aliis prædicavero, ipse reprobus efficiar: Ergo etiam si quis habeat certam & absolutam de sua damnatione revelationem, poterit nihilominus sperare beatitudinem.

Respondet vel Apostolus, quando hæc scripsit, nondam revelationem certam de sua salute habuisse: vel si tunc talem revelationem habuerit, ipsum non in persona propria,

per, sed in persona eujuslibet nostram, locutum esse, ostendens quid unicuique, licet miraculis, predicandi dono, & ceteris aliis clarescat, præstantium sit: vel tertio ipsum Apostolum circa occasiones, quo ipsum ad peccatum poterat inducere, ita se gestisse, ac si damnari timisset, præsertim cum sciret per ista media, nempe per castigationem, & subjectionem carnis, adimplendam esse executionem suæ predicationis. Ideoque reipsa non timuit a beatitudine excedere, sed tantum voluit ostendere, castigationem carnis esse sibi necessariam; cum per hæc Deus prædeterminationem suam fortiori suum effectum ordinasset, unde hæc verba ne reprobus efficiar, sumuntur negative, & idem sonant, ac si diceretur, mea prædeterminatione effectum suum non consequatur.

Objicies secundo: Cum revelatione damnationis fiat potentia ad consequendam salutem; Ergo & ad illam sperandam. Antecedens videtur certum; Consequentia etiam apparet manifesta. Cum enim plus sit consequi salutem, quam illam sperare, si cum revelatione damnationis sit potentia ad consequendam salutem, a fortiori cum tali revelatione manebit in homine potentia ad illam sperandam.

Respondet, dato Antecedente, negando Consequentiam: licet enim plus sit consequi salutem, quam illam sperare, subindeque prædictæ revelationi magis opponatur consecutio salutis, quam illius spei; minus tamen ei opponitur potentia ad salutem consequendam, quam potentia ad illam sperandam. Ratio est: quia licet cum revelatione damnationis stare non possint auxilia efficacis ad salutem, bene tamen sufficientia; subindeque licet per talem revelationem auferatur futurio salutis, non tamen ejus possibilitas; potentia vero ad sperandam beatitudinem requirit quod illa possit prudenter apprehendi ut futura, cum spes Theologica non possit versari, nisi circa bonum quod potest prudenter apprehendi ut futurum: posita autem revelatione damnationis, implicat quod salus ut futura prudenter apprehendi possit: Ergo ea posita, implicat remanere in homine potentiam ad sperandum.

Objicies tertio: Facta alicui revelatione damnationis, adhuc teneatur servare omnia præcepta, subindeque illa servare possit, cum nemo possit obligari ad impossibile: Ergo cum observationi præceptorum annexa sit gloria consecutio, juxta illud Christi Matth. 19. Si vis ad vitam ingredi, serva mandata, adhuc ille possit sperare beatitudinem.

Respondet primo negando Antecedens: tunc enim non teneatur servare unum ex præceptis divinis, nempe præceptum sperandi vitam æternam, ut in tertia parte conclusionis diximus.

Respondet secundo, dato Antecedente, negando Consequentiam. Ad cuius probationem dicendum, quod consecutio gloriæ annexa est observationi mandatorum, non quomodocumque considerata, sed efficaciter exhibitæ, & usque ad finem vite: posita autem revelatione damnationis, non possit sperari efficax observantia omnium mandatorum usque ad finem vite, quia tunc esset de fide, quod ille, cui facta esset talis revelatio, aliquod mandatum non servaret efficaciter, licet de illo vel illo determinate non esset ei revelatum.

Objicies quarto: Revelatio divina de futura damnatione, mere extrinsece se habet respectu objecti quod revelat, subindeque illud intrinsece non immutat: Ergo sicut antea homo poterat, & teneatur sperare beatitudinem, ita & post. Sed nego Consequentiam: licet enim ex tali revelatione non varietur objectum, varietur tamen in homine iudicium prudentiale de illo, subindeque tendentia voluntatis in illud, ut ex supra dictis patet.

Ex dictis inferes, quod ille cui facta esset revelatio suæ damnationis, non teneatur orare ad petendum a Deo auxilia efficacis ad salutem: oratio enim actum spei explicatum vel implicitum necessario importat: atque adeo si ille non teneatur sperare, etiam non teneatur orare. Unde Augustinus lib. 1. de civit. cap. 24. Si de aliquibus ista Ecclesiæ certa esset, ne qui sunt illi etiam nosset, qui licet adhuc in hac vita sint confisii, tamen prædestinati sunt in æternum ignem ire cum diabolo, tam pro eis non oraret, quam nec pro ipsis.

DISPUTATIO X.

De virtute Caritatis.

Ad questionem 33. & sequentes.

Facto spiritualis ædificii fundamentum, & fidei objecto, actibus, & proprietatibus explicatis: atque altera Theologicarum virtutum, quo ipsi simillima est, scilicet spei, ei adjuncta; & nunc de caritate agendum est, quam fides concipit, & quam spes nutrit, & que fidei umbras, ac spei suspensia prætergressa, se totam in Deum immergit; ut æterna illa pulchritudine, quam fides ostendit,

& spes optat, feliciter perfruatur. Hæc gemma virtutum, que ceteras format, illustrat, perficit, esseque ornatum singularem ac venustatem ex sui consortio imperit. Hæc velis purpurea Sponsa, optime sedens super byssum castitatis; aut velis polimita Joseph, omnium virtutum varietate decorata; vel, si mavis, vestimentum Jacob, cujus fragrantia benedictionem Patris cælestis impetrat. Hæc currus igneus, sublevans interorem hominem in paradysum spirituales; bitumen quo Deus Ecclesiæ arcam inivit, ne aque tribulationum ipsam penetrare possint; cementum quo lapides vivi in ædificio spirituali connectuntur; filum aureum quo inter se colligantur; cælestis gluten, quod animam Deo jungit; & vinculum illud perfectionis, quod felicissimo nexu, & homines Deo & inter se homines, propter Deum, eujusque dilectionem, conjungit. Hæc ulna aurea, qua porta & muri cælestis Jerusalem metantur, & qua luminis gloriæ, & beatificæ villosis perfectio mensuratur: Plus enim (inquit Doctor Anglicus) participabit de lumine gloriæ, qui plus habet de caritate; vel; ut loquitur Augustinus, Anima quantum caritate adhaerescit, tantum lumine gloriæ illustrabitur. Hæc denique, teste Apostolo, excellentissimum omnium charissimum est: quod enim inter planetas Sol, inter elementa ignis, inter metallum aurum, & inter gemmas carbunculus, hoc inter virtutes caritas est. De hac ergo nobilissima & præstantissima virtute, in hac disputatione differemus, & minus difficilia omittentes, subtiliora tantum & difficiliora discutietur.

ARTICULUS I.

Utrum caritas vere & proprie sit amicitia hominis cum Deo?

Negat Durandus in 4. dist. 49. qu. 4. num. 16. dicens hominis ad Deum non esse proprie amicitiam: affirmant vero ceteri Theologi cum S. Doctore hic art. 1. ubi expresse docet, quod caritas est quedam amicitia hominis ad Deum. Sed advertendum cum Cajetano, in commentario hujus articuli, quod hic non accipitur amicitia relative, nimirum pro relatione illa, qua amicus est formaliter amico amico, sed fundamentaliter pro habitu actu amoris mutui, qui est fundamentum ipsius relationis: nam quando queritur, an caritas sit amicitia inter Deum & homines, certum est non queri, an ipsa caritas sit relatio (satis enim constat eam non esse relationem, cum sit habitus, subindeque ad categoriam qualitatis pertinet) sed inquiri, an ipse habitus, vel actus, quo Deum diligimus, & qui est hujus relationis fundamentum, sit habitualis, vel actualis amicitia hominis ad Deum? Hoc præmissis, pro resolutione hujus celeberrimi questionis sit

§. I.

Conclusio affirmativa hæc.

Dico igitur, caritatem esse vere & proprie amicitiam hominis ad Deum.

Probatur primo ex sacris litteris, in quibus iusti & sancti homines passim vocantur amici Dei: Jac. 2. Abraham amicus Dei effectus est; Joann. 21. Lazarus amicus noster dormit: Psalm. 138. Nimis honorati sunt amici tui Deus: ubi & significantius græce apud Septuaginta & trapov, sodales tui, familiares tui. Item Sapientia inter ceteras laudes, amicos Dei constituere dicitur Sapient. 7. Demum toto libro Canticozum, satis superque hæc divina amicitia significatur, & celebratur. Unde apud Augustinum lib. 8. Confess. cap. 6. ajebat ad socium famosissimum ille Imperatoris Curia alicuius, Potentianus; Dic, quæso, omnibus istis laboribus nostris quo ambimus pervenire? Quis querimus? Cuius gratia militamus? Majorem esse poteris spes nostra in palatio, quam ut amici Imperatoris simus? Et per quot pericula pervenitur ad grandis periculum? Et quando istud erit? Amicus autem Dei, si volueris, cito tuas fies. Idem folio luminis naturalis fulgore agnovit Seneca: nam in libro de providentia hæc scripsit: Inter virtum bonum & Deum vera est amicitia. Quid dico amicitia, immo & necessitudo & similitudo; quandoquidem bonus a Deo differat tantum tempore, vera ejus progenies, amularaque. Quæ verba expendens Erasmus, bellissime ait de Seneca, Ethnice loquitur, si Christianus sit; Christiane, si Ethnicus. Crassiores enim errores Gentilium, altissimis fidei veritatibus immiscuit; nam suam sapientem fere aequat Deo, & in hoc ethnicum inter justum & Deum.

Probatur secundo ex conditionibus vere amicitia, quæ sunt tantum quatuor. Prima ut sit amor benevolentie, non concupiscentie, qua quis se amat, aut sua: unde Aristoteles docet, neque in senibus, neque in juvenibus, amicitiam reperiri: quia fenes ad suam utilitatem, juvenes vero ad voluptates omnia referunt. Secunda, ut sit amor mutuus, non occultus & latens, sed utrique notus; ut do-

ut docet Philosophus 8. Ethic. cap. 3. ubi dicit amicitiam esse benevolentiam cum redamatione. Tertia ut fundetur in aliqua communicatione, qua reddantur amantes aliquo modo similes, ut ibidem sic cap. 7. nam omnis amor fundatur in appetitu naturali, quem unusquisque habet ad proprium esse, unde eatenus alios diligimus, quatenus in illis agnosimus aliquo modo nos ipsos, per naturam et morum similitudinem; eoque major est amicitia, quo majorem facit vel supponit in amato naturam et morum similitudinem. Quarta, ut afferat honorem, & consiliorum; seu secretorum communicationem. Hæc autem omnia reperuntur in mutua caritate inter Deum & justos. Primo enim caritas hominis erga Deum est amor benevolentia; Deum diligens propter se. Caritas quoque Dei ipsius erga homines, diligit illos propter ipsos, & ipsorum bona: Deus enim vult justis bonum æternæ beatitudinis, ex complacencia in ipsis, & propter illos, ut ex argumentationum solutione constat. Secundo ille amor mutus est, juxta illud Proverb. 8. *Ego diligentes me dilige; & ego diligam eos.* Et etiam notus utriusque, quia licet non firmus certis fide divina, quod Deum vere sicut operetur diligamus, & ab eo diligamur recipere; id tamen justis ex conjecturis probabilibus, & moraliter certis, notum est, quod ad veram amicitiam sufficit, & inter homines plerumque non est notior amor mutus. Tertio, amor iste mutus in aliqua communicatione fundatur, per quam homines sunt aliquo modo Deo similes, nimirum in communicatione gratiæ sanctificantis, quæ cum sit formalis divini nature participatio, efficit homines quodammodo Deos, ut in Tractatu de gratia fuse declaravimus disp. 2. art. 3. Nec deest quarto communicatio honorum, & secretorum: nam per gratiam homines sunt participes beatitudinis divini, hic in jure & in spe, & in patria in re. Deus etiam justis sua consilia & secreta revelat, & cum ipsis in oratione sacra & dulciter miscet colloquia, ut patet in Abraham, Moyse, & Apostolis. Unde Hieronymus super cap. 7. Michæ: *si vis vera amicitia delectari, esto amicus Dei, sicut Moyses, qui loquebatur Deo, quasi amicus ad amicum: esto amicus, ut Apostolus, ad quos Salvator ait: Jam non dicam vos servos, sed amicos, etc. quia omnia quecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

- 4 Objeccio primo, vera & proprie dicta amicitia est inter aequales, ut docent Aristoteles 8. Ethic. cap. 5. & Hieronymus super caput 7. Michæ, ubi ait: *Amicitia pariter aut accipit, aut facit, nisi inæqualitas est: non amicitia est: Sed inter Deum & homines æqualitas esse non potest: Ergo nec amicitia proprie dicta.*
- 5 Confirmatur: inter servum & dominum non potest esse vera & perfecta amicitia, ut asserit idem Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. Sed homines in Scriptura appellantur, & vere servi servi Dei: Ergo inter ipsos & Deum vera amicitia reperiri non potest.
- 6 Ad objectionem respondeo, ad amicitiam non requiri æqualitatem personarum: alias enim nulla inter parentes & liberos intercederet amicitia, sed sufficere aliquam proportionem inter utrumque amicum, illamque sicut ex Aristotele collatæ, libro enim 7. Ethic. mentionem facit aliquis speciei amicitie, quam vocat amicitiam sapientem & excellentiam, atque esse inter principem & eos qui ipsi subiciuntur, & non requirere absolutam æqualitatem, sed proportionem: cum autem homines per gratiam & caritatem ad esse filiorum Dei, & nature divini consortium eleventur, proportionalem quandam cum Deo æqualitatem habent.
- 7 Secundo respondeo, amicitiam vel esse inter aequales, vel si intercedat inter personas inæquales, ut revera intercedit, eas reddere quodammodo æquales: *Est enim* (inquit Dionysius cap. 4. de divinis nominibus) *amor virtus unitiva, quæ superiores cum inferioribus (& e converso) æque æquales cum æqualibus quodammodo adæquat: ita ut amor respectu superiorum sit pondus, a quo demittuntur; respectu vero inferiorum ignis, a quo eleventur; & respectu æqualium catena, ut pariter (inquit) societas iungatur.* Hoc autem liquido constat in amicitia illa, quæ inter Deum & homines reperitur, quia Deus amore hominis per incarnationem se maxime demisit, ad Philipp. 2. *Exinanivit semetipsum, formam servi accipiens;* & homines ipsos ita exaltavit, ut quodammodo eos ad divinam dignitatem erexerit. Unde Augustinus lib. de prædestinatione Sanctorum cap. 15. *Ista natura humana est tam cæsa & summa est subiectio, ut quo attolleretur alius non haberet: sicut pro nobis ipse Divinitas quousque se deponeret humilissimus, non habuit, quam suscepta natura cum infirmitate carnis, usque ad mortem crucis.*
- 8 Ad confirmationem dicendum, quod sicut Aristoteles 8. Ethic. cap. 11. ait: *Ad servum, hoc ipso quod servus est,*

*non est amicitia, sed secundum quod est homo: ita licet homines, ea ratione qua servi Dei sunt, non possint esse ejus amici, bene tamen quatenus eleventur ad esse Filiorum Dei, participant per gratiam naturam divinam. Ad hoc quod quavis alii servi cum suis dominis non possent inter amicitias, bene tamen servi Dei, quia ut notat D. Thomas ad Roman. 1. lect. 1. quod Deus magis vult aliquem sibi subicere, eo majus bonum vult illi conferre, & tanto alius ipsum exiit: unde belle dicebat S. Antonius: *servus Dei regnare est.**

Objeccio secundo: Amor cuius finis est videre amicum, & illo frui non est amor benevolentia, sed concupiscentia, nec per consequens vera amicitia: At finis amoris caritatis est videre Deum, & illo frui in patria: Ergo caritas non est vera amicitia.

Respondeo distinguendo Majorem: cuius finis est videre amicum, & illo frui, propter bonum nostrum, ut in ipso delectetur, concedo Majorem: cuius finis est videre amicum, & illo frui, propter ipsum, nego Majorem, ut enim ait S. Thomas in 3. dist. 34. quæst. 1. art. 3. quæstione 1. ad 2. *Amicus, quatenus delectationem habet ex presentia amici, non tamen propter hoc querit amici presentiam, ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjugium quantum potest.* Licet autem spes quærat, & desideret visionem & fruitionem Dei, in quantum est nobis bona, & delectabilis, & idcirco non sit amor amicitie, sed concupiscentia: caritas tamen, quæ, ut ait Apostolus, non querit quæ sua sunt, non appetit visionem & fruitionem Dei, sed proprium bonum & delectationem, sed propter Deum ipsum, cui vult conjugium quantum potest: unde non est amor concupiscentia, sed amicitia.

Objeccio tertio: Amicitia redamationem essentialiter petit cum sit mutuum amor duorum: Sed caritas cum non solum ad amicos, sed etiam ad inimicos se extendat, redamationem essentialiter non postulat: Ergo vera amicitia non est.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

Prætermisissis levioribus argumentis, quæ ex supra dictis facile dilui possunt, unum superest difficile, quod sub hac forma breviter proponi potest. Vera & stricta amicitia petit mutuum benevolentiam amorem: At Deus non diligit homines amore benevolentia: Ergo inter Deum & homines vera amicitia ratione caritatis non datur. Major patet ex supra dictis. Minor probatur. Amor benevolentia in hoc ab amore concupiscentia distinguitur, quod ille terminatur ad bonum amici propter ipsum, & quia bonum ejus est; amor autem concupiscentia terminatur ad bonum alterius, in ordine ad bonum amantis: Sed amor Dei terminatur ad bonum rationalis creature propter ipsum, & quia bonum ejus est: Ergo nequit esse amor benevolentia: Major est D. Thomæ hic art. 1. & communiter docetur a Theologis. Minor vero suadet primo ex illo Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus:* Ergo omne bonum rationalis creature vult & operatur propter seipsum, & consequenter non quia est bonum rationalis creature, neque ex complacencia in ipsa.

Secundo probatur Minor: Bonitas increata est objectum adequatum voluntatis divini, ut docet D. Thomas 1. p. q. 1. art. 2. Ergo in omni actu debet illum pro motivo respicere, & consequenter nullius creature bonitatem poterit præter ipsum amare.

Probatur ratio: Deus alia a se solum vult tanquam media ad suam bonitatem tanquam finem: Ergo bonum rationalis creature vult tanquam medium, & consequenter non propter ipsum; medium enim non propter se, sed propter finem amat.

Recitantes extra scholam D. Thomæ, ut ab hoc argu-mento se expediant, duos actus ex æquo distinctos in divina voluntate constituent, quorum uno vult bonum rationalis creature propter ejus bonitatem, & altero vult bonitatem divinam, & ex imperio hujus secundi actus, primus ad bonitatem divinam refertur. Hac distinctione posita ad argumentum respondent, quod licet Deus omnia propter se velit, & ad se in finem ordinat, non tamen est necessarium ut omnia actus, quo creaturas diligit, illas ordinet ad se, sed sufficit quod creaturas, per unum actum propter se dilectas, per alium ad se referat; & in primo actu dicunt benevolentiam Dei ergo creaturam rationalem servari. Sed

Sed hæc responsio & doctrina non solum nostris Thomis, sed etiam pluribus aliis Theologis displicet, & merito: nam motivum adequatum voluntatis divini est bonitas propria, & increata Dei, ut expresse docet D. Thomas 1. p. q. 19. art. 2. ad 2. & nos in Tractatu de voluntate Dei fuse ostendimus disp. 2. art. 1. Sed nullus actus alicujus potentie ut virtutis potest motivum illius adequatum transcendere, ut patet discutendo per omnes potestates & habitus: Ergo nullus actus voluntatis divini potest pro motivo habere bonitatem creaturæ, nec consequenter velle bonum rationali creaturæ propter bonitatem illius, ly propter cadente supra entitatem aut formalitatem intrinsecam actus.

Confirmatur: objectum adequatum, motivum, primum actus voluntatis, est specificativum illius: Sed nullus actus voluntatis divini a bonitate creata specificari potest; cum specificatio fit quoddam genus dependentia, & nullus actus voluntatis divini a bonitate creata dependere possit: Ergo nullus actus voluntatis divini potest respicere bonitatem creaturæ, tanquam objectum motivum & primum. Hac ergo solutione rejecta

Ad argumentum respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius probationem, distinguo Majorem: Amor benevolentia terminari debet ad bonum amici propter ipsum. ly propter excludente ordinem ad ultimum finem, nego Majorem: excludente ordinem ad alios particulares fines, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Amor Dei nequit terminari ad creaturam rationalem propter ipsum, ly propter excludente ordinem ad ultimum finem concedo Minorem: excludente ordinem ad alios particulares fines, nego Minorem, & consequentiam.

Explicatur & magis illustratur hæc solutio: Omne bonum ad finem ultimum ordinatur, & in hac ordinatione sita est illius perfectio: unde tantum abest quod destruat ratio amicitia in Deo, respectu rationalis creature, per hoc quod illam amet in ordine ad ultimum finem, quin potius amicitia non esset honesta, si excludo tali ordine amaretur: ad fines autem particulares creatura rationalis non ordinatur ex natura sua, nec in tali ordinatione illius perfectio consistit: unde si Petrus v. g. Paulum diligit in ordine ad se, & propter se, cum perfectio Pauli in tali ordine non consistat, neque illum expolcat, talis dilectio non erit honesta, nec amor amicitie, sed concupiscentia. Ut ergo Deus creaturam rationalem amore amicitie diligit, non oportet quod illam ad seipsum, ut finem ultimum non ordinat, immo potius ad divinam amicitie honestatem hoc requiritur, sed sufficit quod bonum rationalis creature ad alios fines particulares & intermedios non referat. Hæc solutio & doctrina, vera & solida est.

Sed contra illam instari potest primo. De ratione amicitie ad minus est, quod amor terminetur ad bonum amici, propter seipsum, esto sine exclusione ordinis ad ultimum finem: sed amor divinus ad bonum rationalis creature propter ipsum non terminatur: Ergo amicitia non est, Major patet. Minor probatur. Volito divina terminatur ad prædictum bonum, ut ad medium præcise, in ordine ad divinam bonitatem, tanquam ad finem, ut supra dicebamus: Ad medium quod præcise est medium, & nullatenus induit rationem finis, non amatur propter se, sed solum propter finem; cum tota ratio diligendi medium fit bonitas finis: Ergo non terminatur ad bonum rationalis creature propter seipsum.

Respondeo distinguendo Majorem: ly propter dicente casualitatem & motionem finalem ex parte objecti, concedo Majorem: respectu actus amoris amicitie semper, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque ut salvetur amor amicitie, sufficit quod bonum amico dilectum, propter ipsum diligitur, ly propter dicente causam finalem eorum; quæ tali amore diligens amico vult, causam, inquam, finalem non ultimam, sed tantum proximam: non autem requiritur quod sit causa finalis, etiam proxima actus amoris: divinus amor increatus & infinitus est, qualis est amor diligendus: quia hoc perfectionis talis amoris repugnat.

Secundo contra eandem solutionem argui potest: Deus creaturas rationales amore concupiscentia amare potest: Sed talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, & propter Deum, qui est finis ultimus: Ergo ex eo quod bonum, creaturæ rationali amatum, referatur a Deo ad seipsum, qui est ultimus finis, ratio vere amicitie a divino amore tollitur.

Respondent alicui negando Majorem: Deus enim (inquit) ex creaturis nihil perfectionis exquirere potest, sed solummodo gloriam & honorem extrinsecum: ut autem amor concupiscentia creaturas diligeret, deberet eas amare in ordine ad se acquirendo aliquid perfectionis ex ipsis.

Sed hæc solutio & doctrina repugnare videtur D. Thomæ 1. p. q. 20. art. 2. ad 3. ubi ait: *Deus propria loquendo non vult creaturas irrationales amore amicitia, sed amore con-*

cupiscentia, in quantum ordinari eas ad rationales creaturas, & etiam ad seipsum, non quasi eis indigere, sed propter suam bonitatem, & nostram utilitatem. Ergo similiter, ut Deus creaturas rationales amet amore concupiscentia, non requiritur quod illas amet in ordine ad se acquirendo aliquid perfectionis ex ipsis, sed sufficit quod ad ipsius gloriam & honorem extrinsecum requirat. Unde

Melius respondetur, concessa Majori, distinguendo Minorem: talis amor terminatur ad illas in ordine ad Deum, ut glorificandum & honorificandum, concedo Minorem: prout præcise est ratio movendi ad creaturam amorem, & prout a creaturis participabilem, Nego Minorem, & Consequentiam. Dupliciter ergo potest creatura diligi in ordine ad Deum, primo in ordine ad ipsum ut honorandum & glorificandum, ita ut Deus tali amore proximè intendat gloriam extrinsecam ex creaturis acquirendam; & quando sic a Deo diligitur, amore concupiscentia amatur: secundo potest diligi in ordine ad Deum, non ut glorificandum, sed prout præcise est ratio movendi ad creaturam amorem ut participabilis a creaturis per modum finis, efficiens & exemplaris, & quando sic diligitur, amatur amore amicitia, quia sub hac ratione non amatur propter commodum & utilitatem etiam extrinsecam: quod necessarium erat, ut amor ille non esset amicitia, sed concupiscentia, sed ut fons totius bonitatis, & ut ratio dandi appetibilitatem creaturis.

Dices: Deus diligit bruta animantia, & alia rationis expertia amore concupiscentia, & tamen non diligit illa propter seipsum ut glorificandum & honorandum, sed solum prout ab illis participabilem: Ergo adhuc impossibile diligi propter Deum, sufficit ut talis amor amicitie non sit, sed concupiscentia.

Respondeo quod licet Deus non amet irrationalia, propter honorem & gloriam dandam ab ipsis: diligit tamen illa propter honorem & gloriam dandam a rationali creatura, in cuius ministerio ea produxit, quod sufficit ut talis amor sit concupiscentia.

ARTICULUS II.

Utrum caritas habitualis sit aliqui creatum in anima?

Magister in 1. dist. 17. littera B. & sequentes existimavit habituales caritatem, qua Deum diligimus, esse Spiritum Sanctum, seu tertiam Personam Divinam, in justis manentem; quæ licet alios actus per proprias eorum virtutes producat, actum fidei per fidem, & spei per spem, ut fatetur ibi littera S. circa medium, nihilominus actum dilectionis per seipsam operetur. Contraria sententia est D. Thomæ hic art. 2. & ceterorum communiter, qui sententiam Magistri, ut erroneam, vel saltem ut temerariam, averlantur. Unde

Dico: caritas habitualis est forma creata, a Spiritu Sancto distincta, & animæ intrinsicè inherens.

Probatur primo ex Scriptura, nam ad Roman. 5. caritas dicitur diffundi per Spiritum Sanctum in cordibus nostris, & Galat. 5. inter fructus Spiritus Sancti recensetur, adeoque esse creatum quid, & a Spiritu Sancto distinctum, significatur. Unde August. de Spiritu & littera cap. 34. *Caritas quippe Dei diffusa est diffusis in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos. Sicut dicitur iustitia Dei, qua iusti ejus munere efficiuntur, & Domini salus, qua nos salvos facit, & fides Jesu Christi, qua nos fideles facit.* Item Bernardus lib. de diligendo Deo prope finem, explicans verba illa Joann. *Deus caritas est,* Subdit, *Dicitur recte Caritas Deus, & Dei donum. Itaque Caritas dicitur Caritas, substantius accidentalem. Ubi dicitur significas, nomen est substantia: ubi donum, qualificatio.* Quo nihil clarius in favorem nostre conclusionis dici potest.

Probatur secundo ex Tridentino sess. 6. c. 7. ubi statuens justificationem nostram fieri per formam inherentem, ita concludit: *Id tamen in hac impi justificatione fit, dum ejusdem sanctissima Passionis merito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum qui justificantur, neque ipsi inheret; unde in ipsa justificatione, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fides, spes, & caritas.* Quibus verbis tria docet Concilium, manifeste cum sententia Magistri pugnantia. Primum est, caritatem per Spiritum Sanctum diffundi, quod casualitatem Dei in caritatem importat, & consequenter distinctionem caritatis a Deo. Secundum est, caritatem nobis infundi, quod Spiritu Sancto ratione sui cum proprietate convenire non potest. Tertium est, caritatem nobis inherere; quod etiam nequit de Spiritu Sancto dici, nec alteri quam forme create intrinsicè inherenti competere: Ergo juxta Tridentinum, caritas est forma creata, nobis extrinsecè inherens.

Dices ex verbis illis Concilii solum colligi, caritatem actualem, quæ proprie caritas est, esse formam creatam, & in-

& in se habentem, quod Magister non negat; ex illis tamen non haberi; quod caritas summa pro principio quo diligendi, ab actu dilectionis distincto, sit aliquid creatum nobis inherens intrinsicè, quod tantum negabit Magister.

28 Sed contra: Concilium aperte loquitur de caritate, ab actu dilectionis distincta: nam de actu dilectionis proprie non verificatur. quod nobis infundatur a Deo; id enim solum proprie dicitur nobis infundi, quod nos ipsi libere non producimus, sed Deus in nobis sine nobis libere operantibus operatur, actus autem caritatis a nobis libere elicitur.

Addo quod: Concilium homini preparato & disposito per actus fidei, spei, & caritatis, (quos inter dispositiones ad justificationem cap. 6. enumerat) ait infundit formam justificantem, & dona, scilicet caritatem, fidem, & spem: At homini per actum dilectionis disposito, non infunditur actualis dilectio, cum iam supponatur existens: Ergo loquitur de caritate, ab actu dilectionis distincta.

29 Probatur tertio conclusio ratione D. Thom. Ut potentia aliqua perfecte operetur, & operatio perfecte ab illa eliciatur, debet supponi intrinsicè inclinata in actum, & ratione talis inclinatio ille actus sit ei connaturalis; quæritur ergo: Deus ad proprios fines suaviter movens, fingit res in se habere formas, per quas ad prædictos fines inclinarentur: Ergo ut voluntas perfecte & connaturaliter eliciat caritatis actum, necessarium est quod ad illum per inclinationem formam inclinatur: Sed ratio fit ad actum caritatis inclinata non est; cum talis actus sit ei disproportionatus, & vires ejus naturales excedat, nec per Spiritum Sanctum extrinsecè assistentem inclinari potest intrinsicè, cum omnis inclinatio intrinsicè a principio aliquo interno oriatur: Ergo oportet formam creatam intrinsicè inclinantem infundi; quæ forma caritas habitualis est, seu habitus caritatis in voluntate existens.

30 Dices, hoc argumentum solum convinci necessitatem formæ intrinsicè elevantis voluntatem, ad actum caritatis eliciendum, non vero necessitatem formæ elevantis permanentem: nam eo ipso quod per auxilium transiens elevetur voluntas, ratio illius inclinatur ad actum caritatis, eumque connaturaliter elicit.

31 Sed contra primo: Dato quod actus caritatis mediante auxilio transiente elici possit, non tamen potest mediante illo elici facile & delectabiliter; hoc enim solum potest ab habitu provenire: Ergo ut perfecte eliciatur, hoc est prompte, facile, & delectabiliter (qualiter debet elici in ordine gratiæ, & præcipue caritatis actus) donum permanentis & habituale requiritur.

32 Contra secundo, inclinatio actualis perfecta ad aliquem finem, ut connaturaliter eliciatur, supponere debet in subiecto, a quo elicitur, naturam fini proportionatam: Sed actus caritatis est inclinatio actualis perfecta in finem supernaturalem: Ergo ut connaturaliter eliciatur, peti in subiecto, a quo elicitur, naturam proportionatam fini supernaturali; ac proinde habitualem gratiam, cum in auxilio transiente ratio naturæ ordinis supernaturalis salvari nequeat. At eo ipso quod gratia habitualis, quæ in ordine supernaturali tenet locum naturæ, ad actum caritatis connaturaliter eliciendum requiritur, exigite etiam qualitas habitualis, voluntatem assuetam, pro facultate proxima; cum gratia habitualis non sit immediate & proxime operativa, sed radicaliter tantum & remote: Ergo ut actus caritatis connaturaliter eliciatur, debet ab habitu permanente, & non solum ab auxilio transiente procedere.

33 Obijcit Magister Sententiarum contra conclusionem statutam quædam Augustini testimonia, in quibus insinuare videtur caritatem non esse donum creatum, anima inherens, sed ipsum Deum, vel Spiritum Sanctum, qui immediate, & per se voluntatem creatam ad eliciendum actum amoris Dei super omnia inclinatur, & movet. Assertit enim lib. 15. de Trinitate cap. 17. non eodem modo Deum dici caritatem, quo interdum dicitur spes, aut patientia nostra: sed ita distinctum esse, Deum esse caritatem, sicut dicitur eum esse spiritum. Et lib. 8. cap. 7. exponens hæc verba Joannis, Deus caritas est, subdit: Aperte declarat Joannes, eandem ipsam fraternam dilectionem, quæ diligimus invicem, non solum ex Deo, sed etiam Deum esse. Item lib. de moribus Ecclesiæ cap. 11. dicit, Caritatem nullum bonum esse in terra. Unde cum solus Deus sit id quo nihil est melius, his verbis innuere videtur, caritatem esse ipsum Deum.

34 Sed facile respondetur, quod quando Augustinus appellat caritatem Deum, loquitur de ea dilectione, qua Deus se & nos ipsos diligit; quam esse increatam, & Deum ipsum, nemo est qui non videat. Unde egregie Bernardus de hac Dei caritate loquens sic ait: Amat Deus, nec aliunde hoc habet, sed ipse est unde amat; & idem vehementius amat, quia non amorem tam habet, quam hoc est ipse. Si vero Augustinus, caritatem qua nos Deum diligimus, Deum aliquando appellet, loquitur more Platonicorum,

quorum doctrina imbutus fuit, ut notat D. Thom. hic art. 2. ad 1. Illi enim perfectiones hominum, cum sint Dei participationes, & veluti impressiones, Deum ipsum solebant appellare; non formaliter, & entitative, sed causaliter & participative: unde cum dilectio specialiter attribuitur Spiritui Sancto, qui est amor notionalis Patris & Filii, & qui caritatem in cordibus nostris diffundit, ut ait Apostolus, caritatem speciali titolo Spiritum Sanctum appellat. Quod vero hæc interpretatio legitima sit, patet, tum quia S. Thom. fidelissimus Augustini discipulus, eum hic art. 2. ad 1. adducit: Tum etiam quia ipsemet Augustinus de Spiritu & littera c. 73. in fine, aperte distinguit caritatem a Spiritu Sancto, & affirmat esse aliquid creatum, & inherens, ut fidem, & iustitiam. Verba ejus hæc sunt: Caritas quippe Dei illis est diffunditur in cordibus nostris, non quæ nos ipse diligit, sed quæ nos facit diligentes suos: sicut dicitur iustitia Dei, quæ iusti ejus amare efficiunt, & Dominus solus, quæ nos salvos facit, & fides Jesu Christi, quæ nos fideles facit. Quibus verbis significatur, caritatem, quæ Deum diligimus actu, vel habitu, non esse illum ipsam, quæ Deus nos diligit: sed distingui a Deo, non minus quam fidem, quæ in illum credimus, & utramque esse nobis æque intrinsicè & inherens.

Quæritur hic aliquid, utrum Deus de absoluta potentia possit immediate per se ipsum supplere vires habitus caritatis, sed cum hæc questio similis sit illi, quæ in Tractatu de visione beatificæ agitari solet, an scilicet Deus possit immediate per se ipsum vires luminis gloriæ generare, ab illa in presenti abstinemus, ne eadem sæpius & inutiliter repetamus.

ARTICULUS III.

Quæritur an sit obiectum formale Caritatis?

§. I.

Præmittitur quod æquod omnes esse certum, & relativè sententiis, vera eliguntur.

Suppono tamquam certum, obiectum formale caritatis esse bonitatem divinam, non prout nobis bonum & commodam, sed prout bonum Deo, ipsique convenientem.

Prima pars hujus suppositionis patet: Caritas enim est virtus Theologica: sed virtus Theologica caritatem Deum versatur: Ergo caritas Deum ut proprium obiectum respicit, & cum caritas amor sit, & obiectum amoris sit bonum, ideo Deum ut bonum, seu divinam bonitatem, ut proprium obiectum attingit.

Secunda etiam pars non est minus evidens: Nam in hoc amor concupiscentiæ differt ab amore amicitie, quod ille terminatur ad bonum, quatenus utile amanti; ille vero bonum amici respicit, prout illi conveniens est: Sed caritas est vera inter homines; & Deum amicitia, ut art. 1. ostendimus: Ergo ad divinam bonitatem, non prout nobis commodam, sed prout Deo convenientem, terminatur.

Hæc sunt certa & indubitata apud omnes: Sed cum divina bonitas tripliciter possit usurpari, nempe pro bonitate solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincte, vel pro bonitate divina, omnem Dei perfectionem transcendentem; vel etiam pro bonitate divina, ut analogice communi divine per essentiam, quæ in solo Deo reperitur; & divine per participationem, quæ in creaturis relucet: juxta triplicem illam divine bonitatis acceptionem, triplex circa propositam difficultatem circumfertur opinio. Prima docet obiectum formale caritatis esse bonitatem divinam, prout analogice communem divinam per essentiam, & divine per participationem. Secunda, bonitatem divinam, ut per transcendentiam, divine naturæ, attributis, & relationibus communem, pro obiecto formali & specificativo caritatis assignat. Tertia vero contendit ejus obiectum formale esse bonitatem solius naturæ Dei, ut ab attributis & relationibus virtualiter distincte; relationes vero, & attributa, esse modos, ad complementa illius. Primus dicendi modus est Suarez, hic disp. 1. sect. 3. conclus. 4. quem plures ex Recentioribus sequuntur. Secundus Granadi & Hurtado, quibus favet Cajetanus hic art. 4. ubi insinuat videtur bonitatem Dei, prout consequentem ex omni perfectione divina: esse obiectum formale caritatis: Tertius vero docet communiter a Thomistis, cum quibus

Dico primo, obiectum formale & primarium caritatis non est divina bonitas, ut communis analogice bonitati divine per essentiam, & divine per participationem.

Probatur primo: juxta D. Thomam hic art. 4. bonum divinum, prout est beatitudinis obiectum, est obiectum formale caritatis, cujus doctrinæ vera & communis explicatio & intelligencia est, id ipsum quod sub ratione veri est obiectum beatitudinis: sub ratione boni est obiectum caritatis: Sed primam & formale obiectum beatitudinis, non est verum divinum abstractum a divino per essentiam, &

per participationem, sed divinum per essentiam; cum omnes creature sint extra obiectum primarium beatitudinis, & ad secundarium spectent, ut communiter docent Theologi in Tractatu de visione beata: Ergo obiectum formale caritatis non est bonitas divina, analogice communis divine per essentiam, & per participationem, sed bonitas divina per essentiam.

38 Probatur secundario conclusio: Caritas nostra est formalis participatio caritatis qua Deus seipsum diligit: Sed caritas Dei non habet pro obiecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogice communem, sed solum bonitatem divinam per essentiam: Ergo nec caritas nostra. Major est certa, Minor vero patet ex his que in Tractatu de voluntate Dei, disp. 2. art. 1. docuimus: Ibi enim fuisse ostendimus, obiectum formale motivum & terminativum voluntatis divine, subindeque caritatis increate Dei, esse solum bonitatem divinam & increatam, non autem bonum in communi, ut a creatis & increato abstractum.

39 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quia lumen gloriæ est formalis participatio luminis intellectus divini, quod non specificatur a creaturis, sed ab essentia divina; recte interitur, lumen gloriæ creatum suam specificationem non a creaturis, sed ab essentia divina delumere; & quia Theologia nostra est participatio scientiæ Dei & beatorum, quæ non creaturas, sed Deum, ut obiectum formale respiciunt, recte colligitur solum Deum esse obiectum formale Theologiæ, non vero ens creatum, vel ens ut sic, prout analogice commune creato & increato; ut patet ex dictis in disputatione præcedenti Theologiæ: Ergo similiter ex eo quod caritas nostra sit formalis participatio caritatis qua Deus seipsum diligit, & caritas Dei increata non habeat pro obiecto formali bonitatem divinam, Deo & creaturis analogice communem; eviderter sequitur obiectum formale nostræ caritatis, non esse bonitatem divinam, ut communem analogice bonitati divine per essentiam, & divine per participationem, sed solum bonitatem Dei increatam, & divinam per essentiam.

40 Probatur tertio conclusio alia ratione, quam loco citato Tractatu de voluntate Dei insinuavimus: Virtus Theologica habet Deum pro obiecto formali & primario, non vero aliquid commune Deo & creaturis: Sed caritas est virtus Theologica, & inter omnes præcipua: Ergo formale obiectum illius est bonitas increata, & non bonitas divina creata & increate analogice communis.

41 Dices, ad rationem virtutis Theologicae sufficere quod habeat Deum pro obiecto principali, non autem requiri, quod aliquid increatum sit formale & primarium illius obiectum.

Sed contra: Denominatio virtutis Theologicae ab ejus obiecto specificativo sumitur: Sed obiectum virtutem specificans, non est obiectum principale, sed primarium, & formale: Ergo ad rationem virtutis Theologicae non sufficit, quod obiectum principale sit Deus, sed requiritur quod aliquid increatum, ut obiectum formale & primarium respiciat. Idque patet in fide, & spe: non enim solum obiectum principale, sed etiam formale & primarium illarum virtutum est aliquid divinum & increatum, non vero aliquid analogice commune Deo & creaturis, ut ex supra dictis patet. Unde ex Suarez sententia sequitur, fidem & spem in linea virtutis Theologicae, esse præfiores caritate, quod est absurdum. Sequela patet: Nam perfectio virtutum sumitur ex perfectione objecti specificantis: At si obiectum formale caritatis esset abstractum a creato & increato, obiectum formale fidei & spei, utpote quod increatum, obiectum formale caritatis excederet: Ergo caritas non esset virtutum Theologicarum præstantissima, sed fidei & spei interior: immo & religioni, cum ejus obiectum formale sit increata Dei excellentia, ut aliqui probabiliter existimant.

Denique suaderi potest conclusio, evertendo præcipuum Adversariorum fundamentum: Ideo enim illi obiectum formale & specificativum caritatis in bonitate divina ut communi analogice bonitati divine per essentiam, & divine per participationem, constituent, ut salvem caritatem Deum & proximum amabilius diligere: Sed hoc salvatur, admisso etiam quod caritas creatam solum bonitatem increatam & divinam per essentiam, ut obiectum formale & specificativum respiciat: Ergo præcipuum Adversariorum fundamentum ruit. Minor probatur: Caritas Dei increata, est vera amicitia, non solum respectu Angelorum & hominum, & tamen illa non habet pro obiecto formali bonitatem Deo & creaturis analogice communem, sed solum bonitatem Dei increatam: Ergo similiter caritas nostra, quæ est illius formalis participatio, Deum & proximum amabilius diligit, licet solum bonitatem increatam, & divinam per essentiam, ut obiectum formale respiciat.

42 Dico secundo: Bonitas divina, omnem Dei perfectionem transcendentem, seu coalescens ex omni perfectione divina, non est obiectum formale caritatis, sed bonitas solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincta.

tas solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincta.

Hæc conclusio sequitur ex fundamentis in præcedenti statutis: nam ut ex D. Thoma ostendimus, obiectum formale caritatis est divina bonitas, ut Deum constituentem in ratione ultimi finis: Atque bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendentem, non constituit Deum in ratione ultimi finis; sed bonitas solius naturæ divine, ut ab attributis & relationibus virtualiter distincta; cum ratione illius omnia ad Deum ordinentur, formali aut virtuali ordinarum: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendentem, non est obiectum formale caritatis, sed bonitas solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincta.

Confirmatur: Id ipsum quod sub ratione veri est obiectum formale beatitudinis, sub ratione boni est obiectum formale caritatis, ut ex eodem S. Doctore supra vidimus: At primum & formale obiectum beatitudinis, non est verum divinum, ut transcendentem relationes, & attributa, sed sola veritas naturæ divine, cum relationes & attributa pertineant solum ad obiectum secundarium visionis beatificæ, vel potius sint modi, complementa, aut proprietates objecti formalis & primarii, ut in Tractatu de visione beata ostensum est: Ergo bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendentem, non est obiectum formale caritatis, sed bonitas solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincta.

Potest insuper probari conclusio hac ratione: Bonitas divina specificans caritatem est una, nedum formaliter, verum etiam virtualiter; alias D. Thoma probans hic art. 5. unitatem caritatis ex unitate bonitatis divine, non omnino exacte id probaret: cum virtualis objectiva diversitas sufficiens sit ad distinctionem habitus. At si bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendentem, esset obiectum formale caritatis, non esset virtualiter una, sed multiplex; cum attributa divina tum inter se, tum ab essentia divina virtualiter distinguerentur: Ergo obiectum formale caritatis non est bonitas divina, ut omnem Dei perfectionem transcendentem, sed bonitas solius naturæ divine, ut ab attributis virtualiter distincta.

Tertio suaderi potest conclusio specialiter contra Cajetanum, asserentem bonitatem divinam, prout coalescentem ex omni perfectione divina, esse obiectum formale & motivum caritatis: Natura Dei ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum caritatis: Ergo bonitas Dei, ut coalescens collectivè ex omni perfectione divina, non est motivum necessarium ad actum caritatis. Consequentia est evidens: nam si omnis divina perfectio collectio esset necessaria pro motivo ad dilectionem amabilem Dei, non ingrediente formaliter omni divina perfectione in motivo dilectionis, dilectio Dei amabilis non posset subsistere. Antecedens autem ostenditur primo: Natura Divina est bonum infinitum in propria linea formaliter, & in omni virtualiter: Sed bonitas sic infinita est sufficiens motivum dilectionis Dei super omnia: Ergo natura Dei, ut ab attributis distincta, est ratione sui potens movere ad actum caritatis.

Secundo probatur idem Antecedens: Participatio solius naturæ divine, ut distincta ab attributis, constituit sufficienter iustos in ratione objecti dilectionis Dei perfecte amabilis: Ergo natura ipsa, ut ab attributis distincta, ratione sui constituit Deum in ratione objecti diligibilis, dilectione amabili a nobis.

Tertio: Dilectio Dei, ratione naturæ divine, est dilectio perfectissima propter ipsum, cum sit propter id quo Deus metaphysice constituitur: At dilectio amabilis est dilectio objecti propter ipsum: Ergo dilectio habens pro motivo ipsam naturam divinam, prout distinctam ab attributis, est dilectio perfectissime amabilis; & consequenter sola natura divina, ut distincta ab attributis, est sufficiens motivum caritatis.

Quarto: Si per impossibile natura divina sine omni alia perfectione attributa maneret, Deus posset ratione illius diligi super omnia: Ergo natura divina ratione sui, & ut distincta ab attributis, est sufficiens dilectionis & caritatis motivum.

Denique probatur conclusio, destruendo præcipuum Adversariorum fundamentum. Ibi ob rationem aliquam bonitas divina, ut omnia Dei attributa transcendentem, seu ut coalescens ex omni perfectione divina, esset formale obiectum caritatis, maxime quia motivum caritatis est bonitas Dei, ut est in se a parte rei, qualiter omnem Dei perfectionem sibi identificat formaliter: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major continet præcipuum Adversariorum fundamentum: Minor vero probatur primo. Obiectum motivum intellectus divini est divina essentia ut est in se, tamen non omnis perfectio Dei, cum illo identificata, est motivum divini intellectus, sed sola natura Dei sub conceptu naturæ, ut in Tractatu de attributis fuisse ostendimus disp. 2. art. 5. Ergo ex eo quod bonitas divina ut est in se, sit obiectum formale caritatis, non sequitur omnem perfectionem

tionem divinam, cum illa identificatam, esse pariter formale caritatis motivum.

Secundo probatur eadem Minor: Divina Essentia ut in se unitur beatorum meritis per modum speciei, & tamen non omnis divina formalitas, identificata essentia, ipsis per modum speciei coniungitur, ut patet in relationibus divinis, quae ratione propriae differentiae relativae minus speciei non gerunt, ut in Tractatu de visione beata ostensum est disp. 5. art. 2. Ergo quavis bonitas divina ut in se obiectum formale caritatis, non sequitur omnem Dei perfectionem, aut formalitatem ipsi identificatam, esse caritatis motivum, seu formale obiectum.

Tertio: Essentia Divina, prout in se, non solum cum attributis, sed etiam cum relationibus identificatur formaliter, & tamen relationes, ratione illius quod addunt ad essentiam, non sunt caritatis motivum, seu formale obiectum, ut fatetur Grandae: Ergo idem est de attributis.

Quarto: Divina essentia prout in se identificatur cum omni perfectione Dei, non solum ut est auctor supernaturalis, sed etiam ut est auctor naturae, & tamen bonitas Dei, ut auctoris naturalis, non ingreditur formaliter motivum, seu obiectum formale caritatis, cum caritas sit amor Dei ut auctoris & finis supernaturalis: Ergo ex identificatione divinae essentiae cum omni perfectione divina, non sequitur quod si divina essentia sumpta prout in se fit motivum caritatis, omnis divina perfectio sit etiam motivum seu obiectum formale illius.

§. I.

Solvuntur objectiones.

48 Obijcies primo contra primam conclusionem: Bonitas supernaturalis divina, creatae & increatae communis, est potens specificare aliquem habitum per se infusum: At non alium quam habitum caritatis: Ergo obiectum formale specificativum caritatis est huiusmodi bonitas, non vero bonitas increata & divina per essentiam, Minor videtur certa, Major vero ostenditur primo. Si bonitas supernaturalis divina, creatae & increatae analogice communis, non possit unum habitum per se infusum specificare, maxime ob defectum unitatis: At ex isto capite non repugnat, cum ad unitatem specificam habitus sufficiat analogia unitas in obiecto, ut constat in ente, analogice tantum uno, specificante habitum Metaphysicæ, qui est speciei atomi unus: Ergo bonitas divina, creatae & increatae analogice communis, potest specificare aliquam virtutem per se infusam. Probatur secundo eadem Major: Obiectum potens specificare actum supernaturalem honestum, potest etiam unam virtutem specificare, cum pro omni actu supernaturali eliciendo, possibilis sit supernaturalis virtus, ad actum immediate specificata, & ab obiecto mediate: sed bonitas divina, ut creatae & increatae analogice communis, cum ut sic fit diligibilis, potest terminare, subindeque specificare actum supernaturalem speciei unum: Ergo & habitum.

49 Aliqui auctores, ut ab hac difficultate se expediant, dicunt, quod sicut voluntas vivendi honeste, seu sequendi bonum honestum in communi, ab aliqua virtute morali inordinata elicitur: ita actus quo quis diligit bonitatem supernaturalem divinam, ut creatae & increatae analogice communem, a quadam virtute supernaturali & inordinata procedit.

50 Sed in primis hac solutio falsum supponit: Nam ut ostendimus in Tractatu de moralitate actuum humanorum, disp. 1. art. 1. ad eliciendum hanc actum, *vel honeste & audiose vivere*, nullus requiritur habitus, quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quae hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suapte natura inclinatur in bonum naturae rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas.

51 Deinde, si constituitur sic virtus aliqua inordinata ad attingendam bonitatem supernaturalem divinam, ut creatae & increatae analogice communem, etiam admittenda erit virtus inordinata, ad attingendam rationem iusti, abstrahentis a iusto commutativo, distributivo, & legali, & aliam ad diligendum bonum divinum, ut commune bonitati Dei prout est conveniens ipsi, & prout est nobis conveniens; & sic superfluae erunt virtutes spei & caritatis, qui actus caritatis & spei poterant ab illa virtute elici: quae omnia sunt plusquam absurda, & in Theologia peius inaudita: Unde hac solutione rejecta.

52 Respondeo primo negando Majorem: licet enim habitus ad sui specificationem non petant in obiectis atomam unitatem, non tamen in illis tantam amplitudinem admittunt, quantum admittunt potentiae, cumque maxima amplitudo, quam potentia in suis obiectis permittunt, sit illa quae ad Deum & ad creaturas extenditur, consequens fit, quod bonitas Dei & creaturis analogice communis, non possit in sui communitate specificare habitum unius virtutis. Ex quo ad primam probationem Majoris patet solutio. Nec obstat habitum metaphysicæ specificari ab

ente, quod est Deo & creaturis analogice commune: non enim specificatur ab ente, nisi prout subest speciali abstractioni, nempe a materia singulari, sensibili, & intelligibili, quae abstractio non est omnibus communis; & ideo ad omnia consideranda sub propriis rationibus & differentis non extenditur: eo autem ipso quod aliqua virtus infusa specificaretur a bonitate divina, creatae & increatae analogice communis, omnem bonitatem posset secundum particulares rationes attingere; quia in omnibus talis bonitas contracta invenitur; & sic talis virtus amplitudine propria poterunt gaudere.

Ad secundam probationem nego Majorem: nam ad bonum ut sic potest actus unus speciei terminari, & tamen non est dabilis habitus speciei unus, respiciens bonum ut sic; alias talis habitus adequaret voluntatem, possetque ad omne bonum, tam naturale, quam supernaturale terminari. Ratio autem discriminis inter habitum & actum est, quia habitus eo ipso quod aliquam rationem communem attingit formaliter, & ab illa specificatur, potest extendi ad omnia quae sub tali ratione continentur; ac proinde si respectu boni ut sic aliquis habitus daretur, omnia sub ratione illa contenta ab eo attingi posset; quae ratio non habet locum in actu; & similiter si respectu bonitatis divinae, creatae & increatae analogice communis, daretur unus habitus supernaturalis, posset omnem bonitatem, tam increatam, quam creatam, secundum proprias rationes attingere; quod unus habitus, ob rationem assignatam, prelaere nequit.

Secundo responderi potest argumento principali, data & ad concessam Majori, negando Minorem: nam si daretur habitus supernaturalis infusus, per se primo respiciens bonitatem divinam, ut creatae & increatae analogice communem; & ab ipsa specificatus, ille esset a caritate essentialiter distinctus, utpote habens distinctum obiectum formale.

Obijcies secundo contra secundam conclusionem: Bonitas ultimi finis est obiectum formale caritatis, ut docet D. Thomas supra citatus: Sed bonitas attributorum superaddita ad essentiam divinam, & ab ea virtualiter distincta est bonitas ultimi finis: Ergo & formale caritatis obiectum. Major patet ex supra dictis; Minor probatur. Bonitas attributorum non est bonitas medii, nec finis intermedii, cum utrumque dicat imperfectionem: Ergo est bonitas ultimi finis.

Confirmatur: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, ipse ad nihil a se distinctum ordinare potest: At bonitas attributorum ad nihil a se distinctum ordinari potest, & omnia ad ipsam possunt ordinari: Ergo est bonitas ultimi finis.

Ad objectionem respondeo, concessam Majori, negando Minorem, loquendo de bonitate ultimi finis constitutiva. Ad probationem, distinguo Antecedens; Bonitas attributorum non est bonitas finis, realiter intermedii, concedo Antecedens: virtualiter intermedii, nego Antecedens, & Consequentiam: quia ut esset formaliter bonitas ultimi finis, nec realiter nec virtualiter propter aliam bonitatem esse deberet; peculiaris autem bonitas attributorum, est non sit realiter propter aliud (hoc enim dicit imperfectionem) virtualiter tamen est propter naturam divinam, hoc enim nullam importat imperfectionem, sicut nulla est imperfectio, quod a natura divina virtualiter dimanet. Unde ad confirmationem distinguo Majorem: Ille est finis ultimus, ad quem omnia possunt ordinari, & ipse ad nihil a se distinctum ordinari, si nec formaliter, nec virtualiter ad aliud ordinetur, concedo Majorem, si ordinetur virtualiter, licet non formaliter, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Obijcies tertio: Deus est obiectum formale & motivum caritatis, ut summe perfectus; sed non est summe perfectus secundum naturam solam, sed prout ex omnibus attributis, omnique divina perfectione integratur: Ergo ut sic est obiectum formale & motivum caritatis.

Respondeo distinguendo Majorem: Deus est obiectum formale & motivum caritatis, ut summe perfectus; perfectione omnis linea formaliter, nego Majorem: perfectione prima linea formaliter, & perfectione omnis linea virtualiter, seu radicaliter, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: Sed Deus non est summe perfectus secundum naturam solam, perfectione omnis linea formaliter, concedo Minorem: perfectione prima linea formaliter, & perfectione omnis linea virtualiter, seu radicaliter, nego Minorem, & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis.

Obijcies ultimo: Si divinae relationes, & attributa, non pertinent ad obiectum formale & primarium caritatis, spectarent solum ad eius obiectum materiale, & secundarium: Sed hoc dici nequit; alias non magis moverent ad dilectionem Dei, quam creature: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam Majoris: sicut enim in tractatu de visione beatifica diximus, disp. 5. art. 2. §. 2. relationes, & attributa, non esse proprie obiecta secundariae divinae intellectio, nec proinde visionis beatificae, sed

sed modos obiecti formalis, & primarii: illud intime & transcendentaliter in se claudentes: ita in presenti dicimus, illa non esse obiecta secundariae & materialia caritatis, sed modos, complementa, & affectiones, seu proprietates obiecti formalis, & primarii, ab eo impræcisdibiles, illudque transcendentaliter in se includere; subindeque magis intra propriam lineam ad dilectionem Dei movere, quam creaturas, quae sunt obiecta pure materialia & secundariae caritatis.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit virtus unius speciei atomæ?

Patet ex dictis articulo precedenti, caritatem, ut verifatur circa Deum, non posse speciei multiplicari, cum solum bonitatem divinae naturae, quae nedum formaliter, sed etiam virtualiter una est, ut obiectum formale respiciat. Quia tamen illa non solum Deum, sed etiam proximum diligit, restat adhuc gravis difficultas, an speciei multiplicetur; vel eadem speciei caritas fit qua amatur Deus, & qua diligitur proximus? Pro cuius resolutione, fit

§. I.

Conclusio affirmativa sequitur.

51 Deo breviter, caritatem, ut se extendit ad Deum, & ad proximum, esse virtutem unius speciei atomæ. Ita communiter docent Theologi cum S. Thomas infra q. 25. art. 1. contra Gabrielem in 3. distinct. 27. q. 1. art. 1. notabili 7. ubi asserit caritatem Theologicam non esse speciei unam, sed speciei multiplicari, & aliam speciei caritatem esse qua amatur Deus, & qua diligitur proximus.

52 Probatur primo conclusio ex SS. Patribus, praesertim ex Augustino & Gregorio, qui aperte docent nostram sententiam. Ille enim in libris de civitate Dei haec scribit: *Ex una igitur eademque caritate Deum, proximumque diligimus, sed Deum propter Deum, nos autem, & proximum propter Deum. Iste vero 7. Moral. cap. 10. loquens de amore Dei & proximi, sic ait: Sicut duo isti amores duo quasdam partes, sed unum totum est ex utrisque compositum, duo autem, sed eorum una: duo aliter, sed una virtus; duo opera, sed una caritas, duo apud Deum merita, sed unum sive alio inveniri impossibile est.*

53 Probatur secundo ratione, quam insinuat S. Thomas in 3. dist. 27. q. 2. art. 4. & ad Anabaldum ibid. art. 2. in omni genere motus primus motor est unus: sed in genere virtutum, primus motor est caritas, qui movet omnes alias ad suum finem; ergo caritas est una virtus.

54 Probatur tertio ratione fundamentali, quam ideam S. Doctor tradit ibidem, & infra q. 23. art. 1. Unitas specifica habitus sumitur ex unitate sui obiecti formalis. At licet caritas ad plura diligenda extendatur, omnia tamen attingit sub una ratione formali obiectiva: Ergo est una speciei atomæ virtus. Major patet: Minor probatur. Obiectum formale caritatis est bonitas increata, & divina per essentiam, Deum in ratione ultimi finis constituens, ratione cuius diligit Deum propter se, & proximum propter Deum, ut patet ex dictis articulo precedenti: At bonitas increata & divina per essentiam, Deum in ratione ultimi finis constituens est una & indivisibilis: Ergo obiectum formale caritatis, ratione cuius ad plura diligenda extenditur, unicum & indivisibile est.

55 Confirmatur exemplo quod ibidem S. Thomas adducit. Eadem est speciei visio qua videtur lumen, & qua videtur color: quia color non videtur, nisi ratione lucis, quae est obiectum motivum potentiae visivae: Atqui similiter proximus non diligitur per caritatem, nisi ratione bonitatis increatae & divinae per essentiam, quae in ipso tamquam in effectu & imagine Dei relucet, & quae, ut articulo precedenti ostendimus, est obiectum formale & motivum caritatis: Ergo illa est virtus speciei atomæ.

56 Confirmatur amplius: Licet fides plura credibilia attingat, & spes ad plura speranda se extendat; quia tamen omnia attinguntur sub eadem ratione formali sub qua, nimirum veracitate Dei, & eius omnipotentia ut auxiliante, illa virtutes speciei non multiplicatur: Atqui similiter caritas, etiam ad plura diligenda se extendat, omnia tamen sub una ratione formali bonitatis divinae & increatae attingit: Ergo est una speciei atomæ virtus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

57 Obijcies primo: Si caritas qua amatur Deus, & qua diligitur proximus, sit virtus unius speciei atomæ, maxime quia Deus, eique bonitas increata, est ratio diligendi proximum: Sed haec ratio non valet: Ergo ruit praecipuum fundamentum nostrae sententiae: Major patet

ex supra dictis. Minor probatur primo: nam colimus & honoramus Sanctos propter Deum, & tamen non est eadem virtus qua colimus & honoramus Deum, & qua colimus & honoramus Sanctos; illa enim laetitia est, haec dulcia, quas diversitas virtutes esse docet D. Thomas infra q. 103. art. 3. in arg. sed contra: Ergo licet proximus diligitur propter Deum, seu quavis Deus sit ratio diligendi proximum, non erit tamen eadem virtus qua diligitur Deus, & qua diligitur proximus. Secundo probatur eadem Minor: Sicut proximum amamus propter Deum, ita conclusiones cognoscimus propter principia, & sicut ratio amandi proximum est Deus, ita ratio cognoscendi conclusiones sunt principia; & tamen non est idem habitus intellectualis quo cognoscimus conclusiones & principia, haec enim cognoscimus per habitum intelligentiam, illas vero per habitum scientiam. Ergo idem quod prius.

58 Respondeo, concessam Majori, negando Minorem. Ad 68 cuius primam probationem, concessam Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: licet enim Sancti colantur propter Deum, non tamen tanquam propter rationem formalem specificantem virtutem qua colitur Deus, sed tanquam propter finem extrinsecum illius; cum Deus non sit formale obiectum, sed solum finis religionis & laetiae, qua colitur; sed formale illius obiectum sit aequalitas, saltem proportionalis, qua ponitur in cultu Dei. Proximus vero diligitur propter Deum, tanquam propter rationem formalem specificantem virtutem qua diligitur Deus, nempe caritatem, cum huius obiectum formale sit Deus, seu bonitas increata & divina per essentiam; non secus ac lumen est obiectum formale visus: unde sicut eadem speciei est visio qua videtur lumen, & qua videtur color propter lumen; ita eadem speciei est dilectio, qua ex caritate diligitur Deus, & qua diligitur proximus propter Deum.

59 Haec solutio non multum differt ab ea quam tradit Sanctus Thomas infra q. 25. art. 2. ubi ait: *Amor respicit bonum in communi, sed honor respicit proprium bonum honorati, deservit enim aliquid in testimonium propriae virtutis. Et ideo amor non diversificatur speciei propter diversam quantitatem bonitatis deserventem, dimmodo referatur ad aliquid unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum. Unde eodem amore caritatis diligimus omnes proximos, in quantum referuntur ad unum bonum commune, quod est Deus: sed diversa honoris diversis deservit secundum propriam virtutem singulorum; & similiter Deo singularem honorem laetiae exhibemus, propter ejus singularem virtutem.*

60 Dices, obiectum caritatis non est bonitas divina, ut 70 communis analogice divina per essentiam & divina per participationem, sed bonitas divina increata, ut est propria Dei, & divina per essentiam sicut articulo precedenti docuimus: Atqui etiam obiectum religionis est excellentia increata, quatenus est Dei propria: Ergo nulla est disparitas a D. Thom. constituta inter amorem & honorem, quoad hoc quod est proprium bonum, & bonum in communi respicere.

61 Respondeo primo, plures ex Theologis dicere, obiectum formale religionis non esse Deum, aut divinam excellentiam, sed aequalitatem, saltem proportionalem, qua ponitur in cultu Dei, ut in prima solutione inimus. Sed hoc dato respondeo secundo, distinguendo Majorem: obiectum specificativum caritatis, concedo Majorem: Obiectum caritatis extensivum, nego Majorem, & data Minori, nego Consequentiam: nam juxta hanc sententiam, religionis obiectum, non solum primarium, & specificativum, sed etiam adequatum, & extensivum, est excellentia divina, quatenus est propria Dei: est autem obiectum specificativum caritatis sit bonitas increata, quatenus est propria Dei; obiectum tamen adequatum extensivum est bonitas divina in communi, prout est communis analogice Deo & creaturis.

62 Ad secundam probationem Minoris principaliter dicendum est, praemissas formales esse causas efficientes assensu conclusionis, praemissas vero obiectivas non esse rationem formalem proximam, sed tantum remotam & radicalement assentiendi conclusioni; proxima enim ratio formalis est veritas conclusionis, quatenus ex praemissis deducta, ut stat sub propria abstractione; bonitas autem divina non est ratio remota, sed proxima amabilitatis proximi, respective ad caritatem: unde licet non sit idem habitus intellectualis, quo cognoscimus conclusiones & principia; est tamen idem habitus virtutis caritatis qua amatur Deus, & caritas qua propter Deum diligitur proximus.

63 Obijcies secundo: Distinctio specifica actuum petit distinctionem specificam habituum, cum habitus per actus, & actus per obiecta specificentur. Sed dantur plures actus caritatis speciei distincti: Ergo & plures habitus. Major patet: Minor vero multipliciter ostenditur. In primis enim amor Dei, & odium peccati, speciei distinguuntur, & tamen isti actus pertinent ad caritatem: Ergo dantur plures actus caritatis speciei distincti. Secundo, Amor Dei specialiter sumptus, & gau-

dium de bonitate divina, ut ab ipso Deo possessa, distinguuntur essentialiter, & tamen ad caritatem spectant: Ergo, &c. Tertio, Gaudium de Deo quatenus est possessus a deo, essentialiter distinguitur a gaudio de bonis Dei, quatenus a Deo possessis, & tamen utrumque gaudium prout a caritate, cum non eliciatur a spe, quae in beatis non remanet, ut disp. praecedenti art. 4. ostendimus: Ergo idem quod prius. Denique amor efficax & amor inefficax Dei, distinguuntur essentialiter, cum primus essentialiter pugnet cum peccato mortali, & cum eo sit incompatibilis, secundus vero cum illo possit conjungi; & tamen uterque a caritate elicitur: Ergo dantur plures actus speciei diversae, a caritate elicti.

73 Respondeo distinguendo Majorem: Distinctio specifica actuum, quae formalis est comparatione ad habitus, petit distinctionem specificam habituum, concedo Majorem, Distinctio specifica actuum, quae solum materialiter se habet comparatione ad habitus, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Possit elicere plures actus speciei distinctos, convenit non solum habitibus insatis, sed etiam acquisitis: metaphysica enim est unus specie atoma habitus; & tamen omnes actus quos elicit, non sunt ejusdem speciei; nam actus quo assentitur conclusionibus demonstratis de Angelo, diversus est specie ab actu quo assentitur conclusionibus demonstratis de homine; & similiter assensus scientificus de passionibus accidentis, est essentialiter distinguishitur ab assensu scientifico de passionibus substantiae. Sicut ergo metaphysica, quamvis unus specie atoma habitus, ad actus speciei diversos potest se extendere, quia nempe, licet tales assensus ad invicem comparati, formaliter distinguantur, differunt tamen materialiter, comparatione ad habitum, eo quod ab illo sub eadem ratione formalis sub qua attingantur: ita similiter actus speciei diversi inter se eliciere potest, quia talis diversitas specifica actuum se habet materialiter, comparatione ad habitum, eo quod ab illo non prout differunt inspiciantur, sed quatenus conveniunt in eadem ratione formalis sub qua, ab illo primario inspecta, vel quia non primario, & ex aequo, sed cum ordine primarii & secundarii ab illo respiciuntur.

74 Neque haec doctrinam & solutionem infringunt exempla in objectione adducta: nam amor Dei, & odium peccati, quatenus est Dei offensiva, procedunt ab habitu caritatis, cum ordine primarii & secundarii, & eadem rationem formalem attingunt; odio enim peccatores profsequimur, ratione bonitatis divinae amicaliter dilecta. Gaudium etiam, & amor specialiter sumptus, sunt de bonitate divina propter seipsam, unde cadunt sub eadem ratione formalis: gaudium vero elicitum a beatis de Deo, prout ab ipsis possessis, est de Deo uti possessis ab ipsis, quatenus habet aliquid Dei; unde etiam illud movetur a bonitate divina, primario a caritate inspecta: quod sufficit, ut distinctiora caritate eliciatur. Denique amor efficax & inefficax Dei, non aequo primo pertinet ad caritatem, sed elicitur primario, & inefficax secundario: in peccatore autem ille elicitur ad auxilium, cum virtutes non dentur pro actibus imperfectis. Unde quamvis illorum actuum distinctio formalis sit, comparatione facta inter ipsos, materialis tamen est, collatione facta cum habita caritate a quo eliciantur; quare ille habitus est specie atoma unus.

75 Obijciens tertio: Caritas via & caritas patriae distinguuntur specie: Ergo caritas, prout ad viatores & comprehensores extenditur, non est unus specie atoma habitus. Consequentia patet: Antecedens probatur: Tum quia caritas via regulatur per fidem, & cognitionem obscuram, caritas vero patriae, per lumen gloriae, & visionem claram, diversitas autem regulae arguit in actibus regulatis specificam distinctionem: tum etiam quia amor vis est liber, amor vero patriae est necessarius; quod videtur sufficere ad inducendam diversitatem specificam in actu, & per consequens in habitu.

76 Respondeo negando Antecedens, & ad primam ejus probationem dico, quod cum apprehensio intellectus non sit ratio formalis objecti voluntatis, sed dumtaxat conditio applicans (ut docent communiter nostri Thomistae in Philosophia) diversitas cognitionis non sufficit ad inducendam diversitatem specificam in actus voluntatis, nisi diversitas apprehensiois, diversitas apprehensiois conjungatur, ut loquitur S. Doctor q. 25. de verit. art. 1. ad 6. id est nisi per diversas cognitiones, diversa bonitas voluntati proponatur & representetur: quare cum per cognitionem claram in patria, & per obscuram in via idem bonum ut diligendum proponatur, ejusdem speciei est caritas viae, & caritas patriae; licet cognitio per quam in duplici statu regulatur, sit specie diversa. Unde S. Thomas 1. 2. q. 67. art. 6. docet caritatem viae non evadere per gloriam perfectiorem, sed eandem numero manere. Et secundo loco sibi obijciit: *Habitus & actus distinguuntur secundum objecta; sed objectum amoris est bonum*

apprehensum; cum ergo alia sit apprehensio praesentis viae, & alia apprehensio futurae patriae, videtur quod non maneat eadem caritas utrobique, Cui objectioni sic respondet: Ad secundam dicendum, quod caritas non habet pro objecto ipsum requiritum; sic enim non esset eadem in via & in patria; sed habet pro objecto ipsum rem cognitam, quae est eadem, scilicet ipsam Deum.

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, libertatem & necessitatem non distinguere essentialiter actus voluntatis, sed solum accidentaliter, vel modaliter; quia sunt tantum denominationes extrinsecae, ut quidam docent, vel, ut alii probabiliter sentiunt, modi quidam intrinseci respectu illorum: unde licet amor vis sit liber, & amor patriae necessarius, non sequitur actus caritatis viae & patriae distinguuntur essentialiter, sed tantum modaliter. Et quomodo hoc daretur, ex hoc non posset inferri, non esse eundem specie habitum caritatis in via & in patria: potest enim idem habitus, actus est essentialiter distinguere elicere, dummodo hab eadem ratione formali continentur, ut liquet ex dictis in solutione praecedentis objectionis.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit ceteris virtutibus excellentior, tam in esse physico, quam morali?

NEgatur Lutherus & sequaces, existimantes fidem, etiam in esse moris & virtutis consideratam, caritati praestare, cum per fidem, inquit, non vero per caritatem justificemur. Calvinus vero lib. 3. inquit, cap. 18. sect. 8. ait caritatem erga Deum esse simpliciter perfectiorem fide, & aliis virtutibus: caritatem vero erga proximum non esse simpliciter & intensive perfectiorem fide, & ceteris virtutibus, sed tantum extensive; quoniam habet uberiores fructus, & latius patet, utpote movens & inducens homines ad actiones reliquarum virtutum exercendas: unde duplicem videtur continere habitum caritatis, unum quo Deus, alterum quo proximum diligatur; quod praecedenti articulo impugnavimus est: Ex Catholicis vero quidam existimant, quod licet caritas omnibus virtutibus, in esse moris & virtutis, excellentior sit, tamen in genere entis & naturae, fides, utpote ad genus intellectuum pertinetis, esse illa perfectior. Sic docent Ferrarierius 3. cont. Gent. cap. 26. & Marcus a Serra, hic art. 6. d. ubi. Pro resolutione hujus difficultatis

Dico primo: Caritas in genere moris & virtutis, est simpliciter perfectior fide, & omnibus aliis virtutibus. Conclusio est certa de fide: dicitur enim 1. ad Cor. 3. *Majior autem horum est caritas*; quod ad minus verificari debet de majori perfectione morali. Et Matth. 22. de precepto caritatis ait Christus: *hoc est primum & maximum mandatum*, utique quia est de actu maxime virtutis. Item 1. ad Timoth. 1. dicitur: *Fructus praecipuus est caritas*: finis autem excellentior est his quae ad ipsum referuntur. Denique Apostolus 1. ad Corinth. 12. loquens de caritate ait: *Ahuc excellentiorem viam vobis demonstrabo*. Quae verba expendens D. Thomas ibidem ait: *Dilectio est via quae directius ad Deum tendit*. Cui concinit plus idioti in contemplationibus cap. 27. dicens: *illa via rectissima absque devio, via brevis absque recedendo, via plana absque tumulo, via securus absque periculo, via jucunda cum bono socio, scilicet cum te Domino, amarissimo ducit*.

Confirmatur ex SS. Patribus, qui idem passim profitentur, tunc in parabola de decem virginibus, ubi uno per oleum, quod reliquis liquoribus supernaturat, caritatem intelligunt: Tum in aliam, in qua agitur de vocatis ad nuptias, ubi per vestem nuptialem volunt significari ipsam caritatem, quam etiam vocant margaritam illam pretiosam Evangelii, pro qua Christus dicit omnia esse relinquenda, & tanquam lutum aestimanda. Denique docent magnitudinem animae ex magnitudine caritatis esse metiendam: Ita D. Bernardus serm. 27. in Cantica, ubi haec scribit: *Quantitas consuetudine animae estimatur de mensura caritatis quam habet: ut verbi gratia, qui multum habet caritatis, magna sitis quae parum, parva; qui vero nihil, nihil dicitur: Apostolus: si caritatem non habuerit, nihil sumus*.

Ratio entium suffragatur. Nam ut dicitur D. Thomas hic art. 6. cum perfectio virtutis consistat in attingendo primam regulam humanorum actuum, qui est ultimus finis, virtutes Theologicae, quae Deum & ultimum finem immediate attingunt, nobiliores sunt moralibus, quae circa mediam dumtaxat versantur: ex virtutibus vero Theologicis, caritas est nobilior fide, & spe, cum perfectius Deum attingat: Nam fides & spes (inquit S. Doctor) *attingunt quidem Deum, secundum quod est ratio praesentis nobis, vel cognitio veri, vel appetitio boni: sed caritas attingit ipsum Deum ut in ipsa sita; juxta illud Joan. 4. Deus caritas est, & qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*. Ubi tract. 9. Angulinius & Nestio *utrum magnificentius nobis caritas commo-*

commendari possit, quam ut dicitur, Deus caritas est. Brevis laus, & magna laus: brevis in sermone, sed magna intelledus. Quomodo dicitur, Deus caritas! Breve est si numeretur: si attendatur, quantum est! &c.

81 Confirmatur: Fides & spes quaedam imperfectiones essentialiter annexae sunt, ut spes amor concupiscentiae, quo Deus amatur prout in commodum hominis cedit, & fidei obscuritas: At vero in caritate nullus ex his defectibus reperitur, siquidem fertur in Deum, prout est in se bonus, & summe perfectus, nulla habita ratione nostri commodi; neque ullam habet ex se obscuritatem: nam in patria, ubi nulla subsistet obscuritas ipsius objecti, illa perfecte vigilet.

82 Confirmatur amplius. Fides & spes possunt consistere cum peccato, manent enim in peccatoribus, ut supra factis declaravimus: at vero caritas illud omnino expellit, sicut lux tenebras; nec in peccatoribus, sed solum in justis reperiri potest. Unde Gregor. homil. 8. in Ezechiel. *Antiquus inimicus castitatem in nobis, si sine caritate fuerit, non timet: quia ipse, nec carne premitur, ut in ejus luxuria dissolvatur. Abstinentiam non timet: quia ipse cibo non utitur, quis necessitate corporis non urgetur. Distributionem terrenarum rerum non timet, si eadem operi caritas desit, quia divitiarum subsistit nec ipse eget. Valde autem in nobis caritatem veram, id est amorem humilem, quem vobis viciis impeditur, timet, & nimis concordis, nostra videtur: quia hanc nos neminem in terra, quam ipse tenere volens, amisi in celo: Ergo caritas est omnium virtutum excellentissima, & loquitur D. Irenaeus, omnium christianissimum emulissimum. Unde Angulinius serm. 39. de tempore, ad monones piam animam, salutis suae studiosam: *si non vacat* (inquit) *omnes paginas sanctas perscrutari; omnia involuta sermone evolvo, omnia Scripturarum secreta penetrare: tunc caritatem, ubi pendet omnia: ita tenetis quod ibi didicisti, tenetis etiam quod nondum didicisti. Si enim nobis caritatem, aliquid vobis, unde & illud pendet quod forte non nostis, & in eo quod non intelligi, caritas laetetur. Ille itaque tenet & quod pater & quod laus indivisibilis formosus, qui caritatem tenet in moribus. Quapropter salutem caritatem, dulce ac salubre vinculum mentium, si ne qua dicitur pauper est; & cum qua pauper dives est. Haec in adversariis colorat, in prosperis temporat, in davi passionibus foras, in bonis operibus hilares, in conversationibus rursus, in hospitalitate latissima, inter veros fratres latissima, inter falsos paucissima. In Act. per sacrificium gratia, in Noe per diluivium servata, in Abraham pergrinantis fidelissima, in Moyse inter injurias latissima, in David tribulationibus mansuetissima: in viribus patris blandus innocenter expellat, in Machabeis suae ignis fortiter tolerans: casta in Susanna erga virum, in Anna post virum, in Maria mater virum. Libera in Paulo ad arguendum, humilis in Petro ad obediendum, humana in Christi ad consentiendum; divina in Christo ad gloriosandum.**

Dico secundo, caritatem, non solum moraliter, & in ratione virtutis, sed etiam physice & in esse entis, esse perfectiorem fide, & aliis habitibus supernaturalibus intellectualibus, qui sunt in via.

Hanc conclusionem existimo esse de mente D. Thomae hic art. 6. ubi docet charitatem esse perfectiorem fide: quod enim loquitur de caritate non solum in esse morali, sed etiam in esse entitativo, constat ex eo quod primo loco sibi obijciit: *Alterius potentia altior est virtus, sicut & altior operatio: sed intellectus est altior voluntati, quia dirigat ipsam: Ergo fides, quae est in intellectu, est excellentior caritate, quae est in voluntate*. Quod argumentum, ut patet, procedit contra excellentiam physicam, & non contra morale: unde si S. Doctor non intenderet caritatem esse perfectiorem fide, etiam physice & entitativo, in vanum sibi illud opponeret; & unico verbo, facillique distinctione, illud dilueret, dicendo scilicet hic tantum sermonem esse de excellentia caritatis in esse virtutis, non vero in esse physico; quod tamen non facit, sed aliter argumento occurrit: respondet enim, quod quamvis intellectus sit potentia nobilior voluntate, non tamen oportet, quod omnis ejus operatio sit perfectior quaquam operatio voluntatis: Et ideo, inquit, eorum quae sunt: *ista pars, nobilior est cognitio, quam dilectio; propter quod philosophus in 7. Ethic. praestitit virtutes intellectuales moralibus: sed eorum quae sunt supra nos, & praecipue dilectio Dei cognitioque praestantior: & ideo caritas est excellentior fide*. Quibus verbis rationem fundamentalem nostrae conclusionis insinuat: nam hic in via, ubi cognitio nostra est obscura & aenigmatica, amor superiorum perfectior est cognitione superiorum: Ergo cum caritas & fides superiora respiciant, Deum scilicet qui nobis superior est, caritas viae perfectior erit fide, licet caritas patriae non sit perfectior lumine gloriae, & visione beatifica: quia ista Deum ut est in se perfectissimo modo attingunt, & fidei obscuritatem ac imperfectionem non habent.

84 Obijciens primo contra primam conclusionem: *Regula est nobilior regulato: Sed fides est regula caritatis, Theol. Genes, Tom. IV.*

ipsam enim dirigit & regulat in suis actibus: Ergo est ipsa perfectior. Confirmatur: Fides per caritatem operatur, ut ait 85 Apostolus ad Galat. 5. Sed id per quod aliud operatur, videtur esse eo interior: sicut minister per quem dominus aliquid operatur, est ipse inferior: Ergo caritas fidei interior est.

Ad objectionem data Majori, nego Minorem: licet enim hic in via caritas per accedens regulatur per fidem, & cognitionem obscuram: per se tamen, & ex natura sua, petit regulari per lumen gloriae, & clarum Dei visionem: cum sit prima proprietas gratiae sanctificantis, quae est radix luminis gloriae, & visionis beatificae, & fons aquae salientis in vitam aeternam, ut dicitur Joann. 4.

Ad confirmationem dicendum cum S. Thoma hic art. 6. ad 2. *Quod fides non operatur per dilectionem, sicut per instrumentum, ut dominus per servum, sed sicut per formam propriam, & ideo ratio non sequitur*.

86 Obijciens secundo contra secundam conclusionem: *Genus intellectivum est perfectius entitativo genere appetibili, ut communiter docent nostri Thomistae, & colligitur ex S. Doctore 1. p. q. 81. art. 3. Ergo omnes species contenta sub genere intelligibili, & omnes habentes pertinentes ad potentiam intellectivam, sunt perfectiores entitativo quaquamque specie, & quocumque habitu pertinente ad genus & potentiam appetitivam, intra eundem ordinem, subindeque fides entitativa, & in ordine physico, perfectior est caritate. Consequentia videtur legitima, nam eo ipso quod aliquid genus sit perfectius, tunc illius extensio debet esse perfectior, & consequenter omnes illius species debent excedere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori: Ergo, &c.*

87 Respondeo, concedo Antecedente, negando Consequentiam: licet enim species perfectissima generis perfectioris debeat esse perfectior specie perfectissima generis inferioris, non tamen necessariam est, quod species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris; sed interdum species perfectissima generis imperfectioris, quia ratione differentiae contrahentis generis imperfectioris, excessus ille genericus compensari potest: v. g. licet qualitas activa ex suo genere perfectior sit quam passiva, tamen potest dari aliqua qualitas seu potentia passiva, quae ratione differentiae nobilior sit alia qua qualitate activa; calor enim est qualitas activa, potentia vero cognoscitiva, in quantum recipiunt species, sunt passiva, & tamen ratione differentiae specificae elevaruntur supra activitatem caloris & aliorum accidentium materialium; & corpus corruptibile, si sit animatum, potest esse perfectius corpore incorruptibili quod non vivit, licet ratio corporis incorruptibilis perfectior sit de se quam corpus corruptibile. Similiter ergo, licet genus intellectivum sit perfectius entitativo genere appetibili, nihilominus caritas, ratione differentiae specificae, seu nobilioris modi tendendi in Deum, fidem, prophetiam & alia dona intellectualia quae dantur viatoribus, superare potest, & absolute ipsis esse perfectior.

ARTICULUS VI.

Utrum caritas habitualis augeri possit in via, & quomodo ad ejus augmentum alius nobis concurrat?

Olim Begardi & Beguinae celebrant caritatem in 83 hac vita habere certam quemdam terminum, quem interdum possit attingere, & ultra quem non possit ulterius progredi, quorum errorum Concilium Viennense Clement. ad nostrum de haereticis expresse damnavit. Unde

Dico primo, caritatem habituales, quamdiu sumus in statu viae, augeri posse, conclusio est certa de fide; colligitur enim aperte ex variis Scripturae locis; praesertim ex illo ad Ephes. 4. *In caritate crescimus; & ad Philip. 1. Oro ut caritas vestra, magis ac magis abundet: Proverb. 4. Justorum semina quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem. Ubi per perfectum significatur ille, quo beatifica visio perfuerimus. Unde Psalm. 83. dicitur: *Isnt de virtute in virtutem, videlicet Deus deorum in via: id est crescent in virtute & caritate, donec ad illam visionem perveniant. Et ad Gal. 6. Bonam autem facientem non desinamus: tempore enim suo incertum non desicemus: Ergo dum tempus habemus, operemur bonum. Quibus verbis significat Apostolus, totum hujus vitae tempus aptum esse ad bene operandum, & serendum quod metuis in altera. Denique Apocal. ult. D. Joannes ait: *Qui justus est justificetur adhuc; & Sapiens Proverb. 4. Ne desinas usque ad mortem justificare. Quibus duobus posterioribus testimonio Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. definit & explicat justitiae fidei caritatis augmentum, & ibidem ait: *Hoc justitia instrumentum perie Sancta Ecclesia, cum orat: da nobis fidei, spei, & caritatis augmentum*.***

Favet etiam SS. Patres. Prosper enim in lib. sentent. D. 89 Augu. P 4