

AD PRIMUM ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genes. ad litteram (cap. III, a. med.), *utrum in corpore an extra corpus, dubitat Apostolus. Unde, illo dubitante, quis vestrum certus esse audeat?* Unde Augustinus hoc indeterminatum reliquit. Quod autem posteriores aliquid de hoc determinent, magis loquuntur ex probabilitate quam ex certitudine. Ex quod enim fieri potuit quod anima illa adhuc unita remanens hoc modo raperetur, sicut se raptum dicit Apostolus, ut ex dictis, in corp. art., patet, probabilius est quod unita remanserit.

AD SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit contra intellectum verborum Apostoli primo positum, quo intelligitur ipsum dubitasse non de conditione rapti, idest utrum anima corpori fuerit unita; sed de modo raptus, scilicet utrum raptus fuerit corporaliter, vel spiritualiter tantum.

AD TERTIUM dicendum, quod per synechoclen quandoque pars hominis homo nominatur, et præcipue anima, quæ est hominis eminentior pars. Quamvis etiam possit intelligi, cum quem raptum dicit, non tunc fuisse hominem quando raptus fuit; sed post annos quatuordecim, quando scilicet hoc dicebat: *Scio hominem in Christo; non autem dicit hominem raptum usque ad tertium cælum.*

AD QUARTUM dicendum, quod dato quod fuerit in illo statu anima Apostoli a corpore separata, illa tamen separatio non fuit per aliquem naturalem modum; sed per virtutem divinam ipsam animam a corpore abstrahentem, non ad hoc quod simpliciter separata remaneret, sed ad tempus; et pro tanto raptus dici potuit, etsi non omnis mors raptus dici possit.

AD QUINTUM dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, XII super Genesim ad litteram (cap. II, circa fin.): *Apostolo arrepto a carnis sensibus in tertium cælum et paradisum, hoc ipsum certe defuit ad plenam perfectamque cognitionem rerum quæ in Angelis est, quod sic in corpore sic extra corpus esset, nesciebat. Hoc itaque non deerit cum receptis corporibus in resurrectione mortuorum corruptibile hoc induet incorruptionem.* Et sic patet quod, licet ejus visio quantum ad aliquid fuerit similis visioni beatorum, tamen quantum ad aliquid fuit imperfectior.

AD SEXIMUM dicendum, quod Paulus non fuit raptus ad videndum Deum, ut beatus esset simpliciter; sed ut testis esset beatitudinis Sanctorum, et divinorum mysteriorum, quæ et revelata sunt. Unde illa tantum vidit in visione Verbi propter quæ cognoscenda rapiebatur, non autem omnia, sicut erit in beatis, præcipue post resurrectionem. Tunc enim, ut Augustinus præmissis verbis subjungit, *omnia erunt evidèntia, sine ulla falsitate et sine ulla ignorantia.*

QUÆSTIO XIV

DE FIDE

(In duodecim articulos divisa.)

Primo quæritur, quid sit credere; 2^o quid sit fides; 3^o utrum fides sit virtus; 4^o in quo sit fides sicut in subjecto; 5^o utrum forma fidei sit caritas; 6^o utrum fides informis sit virtus; 7^o utrum sit idem habitus fidei informis et formate; 8^o utrum proprium objectum fidei sit veritas prima; 9^o utrum fides possit esse de rebus scitis; 10^o utrum homini sit necessarium habere fidem; 11^o utrum necessarium sit explicite credere; 12^o utrum sit una fides modernorum et antiquorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Quidnam sit credere.*

(II^o II^o part., quæst. II, art. 1.)

Quæstio est de fide: et primo quæritur, quid sit credere. Dicitur autem ab Augustino in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. II, parum ante med.), et habetur in Glossa II Cor. III, super illud: *Non quod sufficientes simus cogitare, etc.*, quod *credere est cum assentione cogitare.* Videtur autem quod inconvenienter. Sciens enim a credente distinguitur ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cxlvii, olim cxii, cap. II et III). Sed sciens, in quantum scit, cogitat aliquid et assentit. Ergo inconvenienter describitur credere, cum dicitur quod credere est cum assentione cogitare.

2. Præterea, cogitatio quamdam inquisitionem importat: dicitur enim cogitare quasi coagitare, id est discurrere, et conferre unum cum altero. Sed inquisitio removetur a fidei ratione: quia, ut dicit Damascenus (lib. IV, cap. II), *fides est non inquisitus consensus.* Ergo male dicitur, quod *credere sit cum assentione.*

3. Præterea, credere est actus intellectus. Sed assensio videtur ad affectum pertinere: dicitur enim affectu in aliquid consentire. Ergo assensio ad credere non pertinet.

4. Præterea, nullus cogitare dicitur nisi quando actualiter aliquid considerat, ut patet per Augustinum, XIV de Trin. (cap. VII). Sed qui non actualiter cogitat aliquid, dicitur credere, sicut fidelis dormiens. Ergo credere non est cogitare.

5. Præterea, simplex lumen simplicis cognitionis principium est. Sed fides est quoddam simplex lumen, ut patet per Dionysium, VII cap. de divinis Nom. Ergo credere quod est ex fide, est simplex cognitio; et sic non est cogitare, quod dicit cognitionem collativam.

6. Præterea, fides, ut dicitur communiter, primæ veritati propter se ipsam assentit. Sed qui assentit alicui confertendo, non assentit ei propter se ipsum, sed propter aliud ad quod confert. Ergo in credendo non est aliqua collatio, et ita nec cogitatio.

7. Præterea, fides dicitur certior omni scientia et omni cognitione. Sed principia, propter sui certitudinem, sine cogitatione vel collatione cognoscuntur. Ergo et credere sine cogitatione est.

8. Præterea, virtus spiritualis est efficacior corporali. Ergo et lux spiritualis est potentior quam lux corporalis. Sed lux corporalis exterior perficit oculum ad hoc quod statim cognoscat visibilia corporalia, ad quod non sufficiebat lux innata. Ergo lux spiritualis divinitus adveniens perficiet intellectum ad cognoscendum ea ad quæ etiam non sufficit ratio naturalis sine aliqua cogitatione et collatione; et sic credere sine cogitare est.

9. Præterea, cogitativa potentia a philosophis ponitur in parte sensitiva. Sed credere non est nisi mentis, ut Augustinus dicit. Ergo credere non est cogitare.

Respondedo dicendum, quod Augustinus (lib. de Præd. Sanct., cap. II) sufficienter describit credere; cum per huiusmodi definitionem ejus esse demonstratur, et distinctio ab omnibus aliis actibus intellectus: quod sic patet. Intellectus enim nostri, secundum Philosophum in lib. de Anima (III, com. XXI et XXII), duplex est operatio. Una qua format simplices rerum quidditates; ut quid est homo, vel quid est animal: in qua quidem operatione non invenitur verum per se nec falsum, sicut nec in vocibus incomplexis. Alia operatio intellectus est secundum quam componit et dividit, affirmando et negando: et in hac jam invenitur verum et falsum, sicut et in voce complexa, quæ est ejus signum. Non autem invenitur credere in prima operatione, sed in secunda: credimus enim vera, et discredimus falsa. Unde etiam et apud Arabes prima operatio intellectus vocatur imaginatio, secunda autem vocatur fides, ut patet ex verbis Commentatoris in III de Anima (com. XXI). Intellectus autem possibilis, cum, quantum sit de se, sit in potentia respectu omnium intelligibilium formarum, sicut et materia prima respectu omnium sensibilibus formarum; est etiam, quantum est de se, non magis determinatus ad hoc quod adhæreat compositioni quam divisioni, vel converso. Omne autem quod est determinatum ad duo, non determinatur ad unum eorum nisi per aliquid movens ipsum. Intellectus autem possibilis non movetur nisi a duobus; scilicet a proprio objecto, quod est forma intelligibilis, scilicet quod quid est, ut dicitur in III de Anima (com. XXVI), et a voluntate, quæ movet omnes alias vires, ut dicit Anselmus (lib. de Similitudinibus, cap. II). Sic igitur intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque

enim non inclinatur magis ad unum quam ad aliud, vel propter defectum moventium, sicut in illis problematicis de quibus rationes non habemus; vel propter apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad utramque partem; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctat inter duas partes contradictionis. Quandoque vero intellectus inclinatur magis ad unum quam ad alterum; sed tamen illud inclinans non sufficienter movet intellectum ad hoc quod determinet ipsum in unam partium totaliter; unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposita; et hæc est dispositio opinantis, qui accipit unam partem contradictionis cum formidine alterius. Quandoque vero intellectus possibilis determinatur ad hoc quod totaliter adhæreat uni parti; sed hoc est quandoque ab intelligibili, quandoque a voluntate. Ab intelligibili quidem quandoque mediate, quandoque immediate; immediate, quando ex ipsis intelligibilibus statim veritas propositionum intelligibilium infallibiliter apparet; et hæc est dispositio intelligentis principia, quæ statim cognoscuntur notis terminis, ut Philosophus dicit (¶ Posterior., text. vi, ante med.); et sic ex ipso quod quid est, intellectus immediato determinatur ad huiusmodi propositiones: mediate vero, quando cognitis definitionibus terminorum, intellectus determinatur ad alteram partem contradictionis, virtute primorum principiorum; et ista est dispositio scientis. Quandoque vero intellectus non potest determinari ad alteram partem contradictionis neque statim per ipsas definitiones terminorum, sicut in principiis, nec etiam virtute principiorum, sicut in conclusionibus demonstrativis est; determinatur autem per voluntatem, quæ eligit assentire uni parti determinate et præcise propter aliquid quod est sufficiens ad movendum voluntatem, non autem ad movendum intellectum, utpote quod videtur bonum vel conveniens huic parti assentire; et ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicujus hominis, quia videtur decess vel utile: et sic etiam movetur ad credendum dictis, in quantum nobis reponitur, si crediderimus, præmium æternæ vitæ: et hoc præmio movetur voluntas ad assentiendum his quæ dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum. Et ideo Augustinus dicit (tract. xxvi in Joann., super illud: *Nemo potest venire*), quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens*.

Patet ergo ex dictis, quod in illa operatione intellectus qua format simplices rerum quidditates, non invenitur assensus, cum non sit ibi verum vel falsum; non enim dicimus alicui assentire nisi quando inheremus ei quasi vero; similiter dubitans non habet assensum, cum non inheret uni parti magis quam alii; similiter nec opinans, cum non firmetur ejus acceptio circa alteram partem. Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna (lib. II Metaph., cap. IV, et lib. VIII, cap. VI), est *conceptio*

distincta vel certissima alterius partis contradictionis; assentire autem a sententia dicitur. Intelligens autem habet quidem assensum, quia certissime alteri parti inhæret; non habet autem cogitationem, quia sine aliqua collatione determinatur ad unam. Sciens vero habet et cogitationem, et assensum; sed cogitationem causantem assensum, et assensum terminantem cogitationem. Ex ipsa enim collatione principiorum ad conclusiones assentit conclusionibus resolvendo eas in principia, et ibi figitur motus cogitantis et quietatur. In scientia enim motus rationis incipit ab intellectu principiorum, et ad eundem terminatur per viam resolutionis; et sic non habet assensum et cogitationem quasi ex æquo: sed cogitatio inducit ad assensum, et assensus quietat. Sed in fide est assensus et cogitatio quasi ex æquo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate, ut dictum est. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum ut ad proprium terminum perducat, qui est visio alicujus intelligibilis: inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quæ credit: quamvis firmissime eis assentiat: quantum enim est ex se ipso non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum; sed terminatur tantum ex extrinseco. Et inde est quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis, II Corinth., x, 5: *In captivitate redigentes omnem intellectum*. Inde etiam est quod in credente potest insurgere motus de contrario hujus quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Sic igitur per assensum separatur credere ab operatione qua intellectus inspicit formas simplices, scilicet quidditates, et a dubitatione, et ab opinione; per cogitationem vero ab intellectu; sed per hoc quod habet cogitationem (1) et assensum quasi ex æquo, a scientia.

Et per hoc patet responsio AD PRIMUM.

AD SECUNDUM dicendum, quod fides dicitur non inquisitus assensus, inquantum assensus fidei vel consensus non causatur ex inquisitione rationis; tamen non excluditur per hoc quin in intellectu credentis remaneat aliqua cogitatio vel collatio de his quæ credit.

AD TERTIUM dicendum, quod voluntas respicit aliquam præcedentem potentiam, scilicet intellectum, non autem intellectus; et ideo assentire proprie pertinet ad intellectum, quia importat absolutam adhærentiam ei cui assentitur; sed consentire est proprie voluntatis, quia consentire est simul cum alio sentire; et sic dicitur in ordine vel per comparationem ad aliquid præcedens.

AD QUARTUM dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, et actuum principia sunt ipsi habitus; inde est quod inter-

(1) *Al.* cognitionem.

dum habitus nominibus actuum nominantur; et sic nomina actuum quandoque sumuntur propria quasi pro actibus ipsis, quandoque vero pro habitibus. Credere igitur, secundum quod actum fidei importat, semper habet actualem considerationem; non autem secundum quod credere accipitur pro habitu; sic autem credere dicitur dormiens, inquantum habitum fidei habet.

AD QUINTUM dicendum, quod fides habet aliquid perfectionis, et aliquid imperfectionis: perfectionis quidem est ipsa firmitas quæ pertinet ad assensum; sed imperfectionis est carentia visionis, ex qua romanet adhuc motus cogitationis (1) in mente credentis. Ex lumine igitur simplici, quod est fides, causatur id quod perfectionis est, scilicet assentire; sed inquantum illud lumen non perfecte participatur, non totaliter tollitur imperfectio intellectus; et sic motus cogitationis in ipso remanet inquietus.

AD SEXTUM dicendum, quod ratio illa probat vel concludit, quod cognitio non est causa assensus fidei; non autem quin assensum fidei concomiteur.

AD SEPTIMUM dicendum, quod certitudo duo potest importare: scilicet firmitatem adhærensionis; et quantum ad hoc fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quæ causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiæ: importat etiam evidentiam ejus cui assentitur; et sic fides non habet certitudinem, sed scientia et intellectus; et exinde est quod intellectus cogitationem non habet.

AD OCTAVUM dicendum, quod ratio illa recte procederet, si lux illa spiritualis perfecte participaretur a nobis: quod erit in patria, ubi ea quæ nunc credimus, perfecte videbimus. Nunc autem quod non manifeste apparent ea ad quæ lux illa cognoscenda perficit, est ex defectiva participatione illius, non ex inefficacia ipsius spiritualis luminis.

AD NONUM dicendum, quod potentia cogitativa est quod est altissimum in parte sensitiva, ubi attingit quodammodo ad partem intellectivam ut aliquid participet ejus quod est in intellectiva parte infimum, scilicet rationis discursum, secundum regulam Dionysii, II cap. de divin. Nomin., quod principia secundorum conjunguntur finibus primorum. Unde ipsa vis cogitativa vocatur particularis ratio, ut patet a Commentatore in III de Anima (com. LVIII): nec est nisi in homine, loco ejus in aliis brutis est æstimatio naturalis. Et ideo ipsa etiam universalis ratio, quæ est in parte intellectiva, propter similitudinem operationis, a cogitatione nominatur.

(1) *Al.* cognitionis.

ARTICULUS II. — *Quidnam sit fides.*(II^a II^e, quæst. iv, art. 3.)

Secundo quaeritur, quid sit fides. Et dicit Apostolus, Heb., XI, 1, quod *est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium*; et videtur quod male dicat. Quia nulla qualitas est substantia. Fides est qualitas, cum sit virtus, quæ est bona qualitas mentis, etc. Ergo fides non est substantia.

2. Præterea, esse spirituale superadditur ad esse naturale, et est perfectio ejus; unde et debet ei esse simile. Sed in esse naturali hominis substantia esse dicitur ipsa essentia animæ, quæ est actus primus; non autem potentia, quæ est principium actus secundi. Ergo etiam in esse spirituali non debet dici essentia ipsa fides, vel aliqua virtus, quæ est proximum operationis principium, unde et potentiam perficit; sed magis gratia, a qua est ipsum esse spirituale sicut ab actu primo, et quæ ipsam essentiam animæ perficit.

3. Sed dicendum, quod fides dicitur substantia in quantum est prima inter alias virtutes. — Sed contra, virtutes considerantur tripliciter: scilicet quantum ad habitus, quantum ad objecta, et quantum ad potentias. Sed quantum ad habitus fides non est aliis prior: non enim hæc definitio videtur dari de fide nisi secundum quod est formata; sic enim solummodo fundamentum est, ut Augustinus dicit; habitus autem gratuiti omnes simul infunduntur: similiter nec quantum ad objecta fides prior esse videtur aliis; non enim fides magis tendit in ipsum verum, quod videtur proprium ejus objectum, quam caritas in summum bonum, vel spes in summum arduum, vel in summam Dei liberalitatem; similiter nec quantum ad potentias, quia omnis virtus gratuita videtur respicere affectum. Ergo fides nullo modo est aliis prior; et sic non debet dici aliarum fundamentum vel substantia.

4. Præterea, res sperandæ magis subsistunt in nobis per caritatem quam per fidem. Ergo hæc definitio magis videtur convenire caritati quam fidei.

5. Præterea, cum spes generetur ex fide, ut patet in Glossa (interlin. super illud *Abraham genuit Isaac*), Matth., 1, cum fides in ejus definitione ponatur; spes autem ponitur in definitione rei sperandæ. Si ergo res speranda ponitur in definitione fidei, erit circulus in definitionibus; quod est inconveniens: quia sic erit aliquid prius et notius se ipso. Continget enim idem in definitione sui ipsius poni, definitionibus loco nominum acceptis; continget etiam definitiones esse infinitas.

6. Præterea, diversorum habituum diversa sunt objecta. Sed virtutes theologice idem habent pro fine et objecto. Ergo in virtutibus theologice oportet quod diversarum virtutum sint

diversi fines. Sed res speranda est proprius finis spei. Ergo non debet in definitione fidei poni neque ut finis neque ut objectum.

7. Præterea, fides magis perficitur per caritatem quam per spem; unde et per caritatem formari dicitur. Ergo in definitione fidei magis debet poni objectum caritatis, quod est bonum vel diligendum, quam objectum spei, quod est res speranda.

8. Præterea, fides præcise respicit ipsos articulos. Sed articuli non omnes pertinent ad res sperandas, sed solum unus vel duo, scilicet *carnis resurrectionem, et vitam eternam*. Non ergo res speranda in definitione fidei poni debuit.

9. Præterea, argumentum est actus rationis. Sed fides eorum quæ sunt supra rationem. Ergo non debet dici argumentum.

10. Præterea, in anima est duplex motus; scilicet ad animam, et ab anima. In motu autem ad animam est principium extrinsecum; in motu autem ab anima intrinsecum. Sed non potest esse idem intrinsecum et extrinsecum principium. Ergo non potest esse idem motus qui est ad animam et ab anima. Sed cogitatio perficitur in motu ad animam; affectio autem in motu ab anima. Ergo nec fides nec aliquid aliud potest esse principium affectionis et cognitionis; ergo in definitione fidei inconvenienter ponitur aliquid pertinens ad affectionem, scilicet *substantia rerum sperandarum*, et aliquid pertinens ad cognitionem, scilicet *argumentum non apparentium*.

11. Præterea, unus habitus non potest diversarum esse potentiarum. Sed affectiva et intellectiva sunt diversæ potentie. Cum ergo fides sit unus habitus, non potest ad cognitionem et affectionem pertinere; et sic idem quod prius.

12. Præterea, unus habitus unus est actus. Cum ergo in definitione fidei ponantur duo actus, scilicet facere res sperandas substat in nobis, secundum quem actum dicitur *substantia rerum sperandarum*, et arguere mentem, secundum quem dicitur *argumentum non apparentium*; videtur quod non convenienter describatur.

13. Præterea, intellectus est prior affectu. Sed hoc quod dicitur *substantia sperandarum rerum*, pertinet ad affectum; quod vero subjungitur *argumentum non apparentium*, pertinet ad intellectum. Ergo male ordinantur partes descriptionis prædictæ.

14. Præterea, argumentum dicitur quod arguit mentem ad assentiendum alicui. Sed mens arguitur ad assentiendum aliquibus ex hoc quod illa sunt ei apparentia. Ergo videtur esse oppositio in adjecto, cum dicitur *argumentum non apparentium*.

15. Præterea, fides cognitio quædam est. Sed omnis cognitio secundum aliquid apparet cognoscenti; tam enim in sensi-

tiva quam intellectiva cognitione aliquid apparet. Ergo inconvenienter dicitur quod fides sit *non apparentium*.

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam, Apostolus per hanc definitionem non intendit ostendere quid sit fides, sed quid faciat fides. Videtur autem potius esse dicendum quod hæc fidei notificatio sit completissima ejus definitio: non ita quod sit secundum debitam formam definitionis tradita; sed quia in ea sufficienter tanguntur omnia quæ exiguntur ad fidei definitionem. Quandoque enim ipsis philosophis sufficit tangere principia syllogismorum et definitionum, quibus habitis, non est difficile in formas reducere secundum artis doctrinam. Hujus autem signum est ex tribus. Primo ex hoc quod omnia principia ex quibus esse fidei dependet, in hac definitione tanguntur. Cum enim dispositio credentis, ut supra dictum est, talis sit, quod intellectus determinetur ad aliquid per voluntatem; voluntas autem nihil facit nisi secundum quod est mota per suum objectum, quod est bonum appetibile, et finis: requiritur ad fidem duplex principium: unum principium quod est bonum movens voluntatem; et secundum, id cui intellectus assentit voluntate faciente. Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturæ humanæ, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficient; et hæc est felicitas de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quæ consistit in actu sapientiæ; vel activa, quæ consistit primo in actu prudentiæ, et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturæ humanæ proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum: sed ex sola divina liberalitate homini reprobatur, I Corinth., II, 9: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ preparasti expectantibus te* (1); et hoc est vita æterna. Et ex hoc bono voluntas inclinatur ad assentiendum his quæ per fidem tenet; unde Joan., IV, 40, dicitur: *Qui videt Filium, et credit in eum, habet vitam æternam*. Nihil autem potest ordinari in aliquem finem nisi præexistat in ipso quædam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi inquantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est quod in ipsa natura humana est quædam inchoatio ipsis boni quod est naturæ proportionatum: præexistunt enim in ipsa naturaliter principia demonstrationum per se nota, quæ sunt semina quædam sapientiæ; et principia quædam juris naturalis, quæ sunt semina quædam virtutum moralium. Unde oportet etiam quod ad hoc quod homo ordinetur in bonum vite æternæ, quæ-

(1) Ita Isaias, cap. LXXIV, v. 4. Apostolus vero loc. cit.: *Oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quæ preparavit Deus his qui diligunt illum*.

dam inchoatio ipsius fiat in eo cui reprobatur. Vita autem æterna consistit in plena Dei cognitione, ut patet Joan., XVII, 3: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum*. Unde oportet hujusmodi cognitionis supernaturalis aliquam inchoationem in nobis fieri; et hæc est per fidem, quæ ea tenet ex infuso lumine quæ naturaliter cognitionem excedunt. Consuevit autem in totis quæ habent partes ordnatas, prima pars, in qua est totus inchoatio, dici totus substantia ut fundamentum domus, et carina navis; unde et Philosophus dicit in II Metaph., quod si ens esset unum totum, prima pars ejus esset substantia; et sic fides, inquantum est in nobis inchoatio quædam vite æternæ, quam ex divina reprobatione speramus, dicitur substantia rerum sperandarum; et sic in hoc tangitur comparatio fidei ad bonum quod movet voluntatem determinantem intellectum. Voluntas autem mota a bono prædicto proponit aliquid intellectu non apparens, ut dignum cui assentiatur; et sic determinat ipsum ad aliud non apparens, ut scilicet ei assentiat. Sicut igitur intelligibile quod est visum ab intellectu, determinat intellectum, et ex hoc dicitur mentem arguere; ita etiam et aliquid non apparens intellectui determinat ipsum, et arguit necessario ex hoc ipso quod est a voluntate acceptatum, ut cui assentiatur; unde secundum aliam litteram dicitur *confectio*, quia convincit intellectum modo prædicto; et ita in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*, tangitur comparatio fidei ad id cui assentit intellectus. Sic ergo habemus fidei materiam sive objectum in hoc quod dicit *non apparentium*; actum in hoc quod dicit *argumentum*; ordinem ad finem in hoc quod dicit *substantia rerum sperandarum*. Ex actu autem datur intelligi etiam genus, scilicet habitus, qui per actum cognoscitur; et subjectum, scilicet mens; nec plura requiruntur ad alienjus virtutis definitionem; unde facile est secundum dicta (argum. 1), definitionem (1) artificialiter formare; ut dicamus quod *fides est habitus mentis, qui inchoatur vita æterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire*.

Secundum signum est quod per hanc definitionem distinguitur fides ab omnibus aliis: per hoc enim (2) quod dicitur *non apparentium*, distinguitur fides a scientia et intellectu; per hoc autem quod dicitur *argumentum*, distinguitur ab opinione et dubitatione, in quibus mens non arguitur, id est non determinatur ad aliquid unum; et similiter ab omnibus habitibus qui non sunt cognitivorum; per hoc autem quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, distinguitur a fide communiter accepta, secundum quam credere dicuntur id quod vehementer opinamur, scilicet vel testimonio alicujus hominis; et iterum a prudentia, et ab aliis habitibus cognitivis, qui non ordinantur ad res spe-

(1) *Al.* secundum dictam definitionem. — (2) *Al.* autem.

randas; vel si ordinantur, non fit per eos propria inchoatio rerum sperandarum in nobis.

Tertium signum est in hoc quod quicumque voluerit definire, non poterit aliter definire, nisi vel ponendo totam definitionem sub aliis verbis, vel aliquam partem ejus. Quod enim dicit Damascenus (lib. IV, cap. xi), *Fides est eorum quæ sperantur, hypostasis, et redargutio eorum quæ non videntur*; expresse patet idem esse cum hoc quod Apostolus dicit; sed quod Damascenus ulterius addit: *Indistabilis et injudicabilis spes eorum quæ nobis a Deo annuntiata sunt, et petitionum nostrarum functionis*; est quedam explicatio ejus quod dixerat *sperandarum substantia rerum*; res enim sperandæ principaliter sunt præmia nobis divinitus promissa; et secundario quæcumque alia a Deo petimus ad hæc necessaria, de quibus habetur per fidem certa spes; quæ nec potest deficere, et propter hoc dicitur *indistabilis*; nec potest merito reprehendi tamquam vana, et propter hoc dicitur *injudicabilis*. Quod vero Augustinus dicit (tract. iv in Joan. a med. illius, et lib. II Qq. evang., quæst. xxxix in princ.), quod *fides est virtus qua creduntur quæ non videntur*; et quod iterum Damascenus (lib. IV orthod. Fidei, cap. xii): *Fides est non inquisitus consensus*; et quod dicit Hugo de S. Victore (tract. i in summa Sentent. et in apologia de Ver. incar., in princ.), *Fides est certitudo quædam animi de absentibus, supra opinionem, et infra scientiam*; idem est ei quod Apostolus dicit *argumentum non apparentium*. Dicitur enim *infra scientiam*, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhesionem. *Supra opinionem* tamen dicitur, propter firmitatem assensus; et sic *infra scientiam* dicitur, in quantum est *non apparentium*; *supra opinionem*, in quantum est *argumentum*. De aliis autem patet per prædicta. Quod autem dicit Dionysius (xii cap. de divin. Nomin.), *Fides est manens creditum fundamentum, collocans eos in veritate, et in eis veritatem*; idem est ei quod dicitur ab Apostolo: *substantia rerum sperandarum*. Cognitio enim veritatis est res speranda, cum beatitudo nihil aliud sit quam gaudium de veritate, ut dicit Augustinus in lib. Confessionum.

AD PRIMUM dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiæ, sed per quamdam similitudinem substantiæ; in quantum scilicet est prima inchoatio et fundamentum quoddam quasi totius spiritualis vitæ, sicut substantia est fundamentum omnium entium.

AD SECUNDUM dicendum, quod Apostolus intendit comparare fidem non ad ea quæ sunt intus, sed ad ea quæ sunt extra. Quamvis autem essentia animæ in esse naturali sit primum et substantia respectu potentiarum et habituum, et omnium consequentium quæ insunt; non tamen in essentia invenitur habitudo ad res exteriores, sed in potentia primo; et similiter nec

in gratia, sed in virtute; et primo in fide. Unde non potuit dici quod gratia esset substantia rerum sperandarum, sed fides.

AD TERTIUM dicendum, quod fides præcedit alias virtutes et ex parte objecti, et ex parte potentiae, et ex parte habitus. Ex parte quidem objecti, non propter (1) hoc quod ipsa magis tendat in suum objectum quam aliæ virtutes in suum objectum; sed quia suum objectum naturaliter primo movet objectum caritatis et aliarum virtutum: quod patet, quia bonum nunquam movet appetitum nisi per intellectum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et seq.); sed verum ad hoc quod moveat intellectum, non indiget aliquo motu appetitus; et inde est quod actus fidei naturaliter est prior quam actus caritatis; et similiter etiam habitus, quamvis tempore sit simul, cum fides est formata; et eadem ratione potentia cognoscitiva est naturaliter prior quam affectiva. Fides autem est in cognitiva; quod patet ex hoc quod proprium objectum fidei est verum, non autem bonum; sed quodammodo habet complementum in voluntate, ut infra, art. iv et ix, dicitur.

AD QUARTUM dicendum, quod patet jam ex dictis quod prima inchoatio rerum sperandarum non fit in nobis per caritatem, sed per fidem; nec etiam caritas est argumentum; unde hæc descriptio nullo modo ei competit.

AD QUINTUM dicendum, quod quia illud bonum quod inclinatur ad fidem, excedit rationem, ideo est innominatum; et ideo per quamdam circumlocutionem loco ejus posuit rem sperandam; quod frequenter in definitionibus accidit.

AD SEXTUM dicendum, quod quælibet potentia habet aliquem finem, qui est bonum ipsius; non tamen quælibet potentia respicit ad rationem finis vel boni ut bonum est; sed sola voluntas. Et inde est quod voluntas movet omnes alias vires, quæ ut finis intentione inchoatur omnis motus. Licet ergo verum sit finis fidei, tamen verum non dicit rationem finis; unde non debuit poni quasi finis fidei, sed aliquid pertiniens ad affectum.

AD SEPTIMUM dicendum, quod res diligenda potest esse præsens et absens; sed res speranda non est nisi absens. Rom., VIII, 24: *Quod enim videt quis, quid sperat?* Unde cum fides sit de absentibus, ejus finis magis exprimitur proprie per rem sperandam quam per rem diligendam.

AD OCTAVUM dicendum, quod articulus est quasi materia fidei; res autem speranda non ponitur ut materia, sed ut finis; unde ratio non sequitur.

AD NONUM dicendum, quod argumentum multipliciter dicitur. Quandoque enim significat ipsum actum rationis discurrerentis de principiis in conclusiones; et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ideo etiam quandoque medius terminus dicitur argumentum. Et inde est etiam quod librorum proemia ar-

(1) *Al.* oportet.

gumenta vocantur, in quibus est quedam prælibatio brevis totius operis sequentis. Et quia per argumentum aliquid manifestatur; et principium manifestationis, et lumen ipsum, quo aliquid cognoscitur, potest dici argumentum. Et his quatuor modis fides potest dici argumentum. Primo quidem modo, in quantum ratio assentit alicui ex hoc quod est a Deo dictum; et sic ex auctoritate dicentis efficitur assensus in credente, quia etiam in dialecticis aliquid argumentum ab auctoritate sumitur. Secundo vero modo dicitur fides argumentum non apparentium, in quantum fides fidelium est medium ad probandum non apparentia esse; vel in quantum fides patrum est nobis medium inducens ad credendum; vel in quantum fides unius articuli est medium ad fidem alterius, sicut resurrectio Christi ad resurrectionem generalem, ut patet I Corinth., xvi. Tertio vero, in quantum fides est quedam prælibatio brevis cognitionis quam in futuro habebimus. Quarto vero modo quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fides supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest perducere ad videndum ea quæ sunt fidei.

AD DECIMUM DICENDUM, quod actus fidei essentialiter consistit in cognitione et ibi est ejus perfectio quantum ad formam vel speciem; quod patet ex objecto, ut dictum est in corp. art. Sed quantum ad finem perficitur in affectione: quia ex caritate habet quod sit meritoria finis. Inchoatio etiam fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quæ sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repositus. Et sic patet quod fides non est in duabus potentiis sicut in subiecto.

Unde patet responsio AD UNDECIMUM.

AD DUODECIMUM DICENDUM, quod in hoc quod dicitur *substantia rerum sperandarum*, non tangitur actus fidei, sed solum relatio in finem. Actus autem ejus tangitur per comparisonem ad objectum in hoc quod dicitur *argumentum non apparentium*.

AD DECIMUMTERTIUM DICENDUM, quod illud cui assentit intellectus, non movet intellectum ex propria virtute, sed ex inclinatione voluntatis; unde bonum quod movet affectum, se habet in actu fidei sicut primum movens; id autem cui intellectus assentit, sicut movens motum; et ideo primo ponitur in definitione fidei comparatio ejus ad bonum affectus quam ad proprium objectum.

AD DECIMUMQUARTUM DICENDUM, quod fides non convincit sive arguit mentem ex rei evidentiâ, sed ex inclinatione voluntatis, ut dictum est, in corp. artic. unde ratio non sequitur.

AD DECIMUMQUINTUM DICENDUM, quod cognitio duo potest importare; scilicet visionem, et assensum. Et quantum ad visionem contra fidem distinguitur; unde Gregorius dicit (hom. xxvi in Evang., a med.), quod *visa non habent fidem, sed cognitio-*

nem; dicuntur autem videri, secundum Augustinum in lib. de videndo Deum (epist. cxlvii, olim cxii, cap. n et iii), quæ præsto sunt sensui vel intellectui. Intellectui autem præsto esse dicitur quæ ejus capacitatem non excedunt. Sed quantum ad certitudinem assensus, fides est cognitio, ratione cujus potest dici scientia et visio, secundum illud I Cor., xii, 12: *Videmus nunc per speculum in ænigmate*. Et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (ut sup.): *Si scire non inconvenienter dicimur illud quod certissimum credimus, hæc est ut credita recte, etsi non adsint sensibus nostris, videre mente dicamur*.

ARTICULUS III. — Utrum fides sit virtus.

(II^a II^a, quest. iv. art. 5.)

Tertio quæritur, utrum fides sit virtus; et videtur quod non. Virtus enim contra cognitionem dividitur; et scientia et virtus ponuntur diversa genera, ut patet in IV Top. (cap. v circa princ.). Sed fides continetur sub cognitione. Ergo non est virtus.

2. Sed dicendum, quod, scilicet ignorantia est vitium ex hoc quod causatur ex aliqua negligentia sciendi, ita fides est virtus ex hoc quod in voluntate credentis consistit. — Sed contra, ex hoc solo quod ex culpa causatur, non potest aliquid rationem culpæ habere; alias poena in quantum hujusmodi, rationem culpæ haberet. Ergo nec ignorantia potest dici vitium ex hoc quod ex vitio negligentie oritur; ergo eadem ratione nec fides, per hoc quod consequitur voluntatem, potest dici virtus.

3. Præterea, virtus dicitur per comparisonem ad bonum; virtus enim est *que bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi in princ.). Sed fidei objectum est verum, non autem bonum. Ergo fides non est virtus.

4. Sed dicendum quod verum quod est objectum fidei, est primum verum, quod etiam est summum bonum; et sic fides habet rationem virtutis. — Sed contra, distinctio habituum et actuum attenditur penes distinctionem objectorum formalem, non autem materialem; alias visus et auditus essent eadem potentia, quia contingit esse idem audibile et visibile. Sed quamvis sit idem re id quod est bonum et id quod est verum, alia causa est ratio veri et alia boni formaliter. Ergo habitus qui tendit in verum secundum rationem veri, distinguitur ab habitu qui intendit in bonum secundum rationem boni; et sic fides a virtute distinguitur.

5. Præterea, in eodem genere sunt medium et extrema, ut patet per Philosophum in X Metaph. (comment. xxii et xxiii). Sed fides est medium inter scientiam et opinionem; dicit enim Hugo de Sancto-Victore (in apologia de Verbo incarnato in princ.), quod fides est *certitudo quedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta*. Sed neque opinio neque scientia est virtus. Ergo neque fides.

6. Præterea, præsentia objecti non tollit habitum virtutis.

Sed objectum fidei est veritas prima, quæ cum præsto est menti nostræ ut videamus, non erit tunc fides, sed visio. Ergo fides non est virtus.

7. Præterea, virtus est ultimum potentiæ, ut dicitur in I Cœli et Mundi (com. cxvii). Sed fides non est ultimum potentiæ humanæ; quia potest in aliquid aliud amplius, scilicet in apertam visionem. Ergo fides non est virtus.

8. Præterea, secundum Augustinum, in lib. de Bono conjugali (cap. xxi), per virtutes expediuntur potentiæ ad actus suos. Sed fides non expedit intellectum, sed magis impedit: quia per eam captivatur, ut dicitur II Corinth., x. Ergo fides non est virtus.

9. Præterea, a Philosopho (Ethic. lib. VI. cap. iii. iv. v. vi. vii) virtus dividitur per intellectuales et morales; et est divisio per immediata; quia intellectualis est quæ est in rationali per essentialiam, moralis autem quæ est in rationali (1) per participationem: nec potest aliter rationale accipi, nec virtus humana potest esse nisi in rationali, aliquo modo dicto. Sed fides non est virtus moralis, quia sic ejus materia essent actiones et passiones; similiter nec intellectualis, cum non sit aliqua illarum quæ Philosophus ponit in VI Ethic.; non enim est sapientia nec intellectus nec scientia nec ars nec prudentia. Ergo fides nullo modo est virtus.

10. Præterea, quod convenit alicui ex extrinseco, non inest ei essentialiter, sed accidentaliter. Fidei autem non convenit esse virtutem nisi ex alio, ut dicebatur: scilicet ex voluntate. Ergo hoc accidit fidei quod sit virtus; et ita non potest poni species virtutis.

11. Præterea, in prophetia est perfectior cognitio quam in fide. Prophetia autem non videtur esse virtus. Ergo nec virtus potest dici fides.

Sed contra, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed hoc convenit fidei; disponit enim hominem ad beatitudinem, quæ est optimum. Ergo fides est virtus.

Præterea, omnis habitus quo aliquis roboratur in agendo et fortificatur in patiendo, est virtus. Fides autem est hujusmodi. *fides enim per dilectionem operatur*, Gal., v, 6: ipsa etiam fortificat fideles ad resistendum diabolo, ut dicitur I Pet., v. Ergo ipsa est virtus.

Præterea, Hugo de Sancto-Victore dicit, quod tres sunt virtutes sacramentales, quibus initiatur; scilicet fides, spes, caritas; et sic idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod fides ab omnibus ponitur esse virtus. Ad cuius evidentiam notandum, quod virtus ex impositione sui nominis significat complementum activæ potentiæ. Activa autem potentia duplex est: quedam quidem cuius actio

(1) *Al. in irrationali.*

terminatur ad aliquid actum extra, sicut in ædificatione actio terminatur ad ædificatum; quedam vero est cuius actio non terminatur ad extra, sed consistit in ipso agente, ut visio in vidente, ut habetur a Philosopho in IX Metaph. (com. xvi). In his autem duabus potentiis diversimode sumitur complementum. Quidam enim actus primarum potentiarum, ut, ibidem, Philosophus dicit, non sunt in faciente, sed in facto: ideo complementum potentiæ accipitur ibi penes id quod fit: unde et virtus deferentis pondera dicitur esse in hoc quod maximum pondus defert, ut patet in I Cœli et Mundi (com. cxvii); et similiter virtus ædificatoris in hoc quod facit domum optimam. Sed quia alterius potentiæ actus consistit in agente, non in aliquo actu; ideo complementum illius potentiæ accipitur secundum modum agendi; ut scilicet debite et convenienter operetur, ex quo habet ejus actus ut bonus dicitur: et inde est quod in hujusmodi potentiis virtus dicitur quæ opus bonum reddit. Aliud est autem bonum ultimum quod considerat philosophus et theologus. Philosophus enim considerat quasi bonum ultimum quod est humanis viribus proportionatum, et consistit in actu ipsius hominis; unde felicitatem dicit esse operationem quandam. Et ideo secundum philosophum actus bonus, cuius principium virtus dicitur, dicitur absolute in quantum est conveniens potentiæ ut perficiens ipsam; unde quemcumque habitum invenit philosophus talem actum elicentem, dicit eum esse virtutem; sive sit in parte intellectiva, ut scientia et hujusmodi virtutes intellectuales, quarum actus est bonum ipsius potentiæ, scilicet considerare verum; sive in parte affectiva, ut temperantia, et fortitudo, et aliæ virtutes morales. Sed theologus considerat quasi bonum ultimum id quod est naturæ facultatem excedens, scilicet vitam æternam, ut prædictum est. Unde bonum in actibus humanis non considerat absolute, quia ibi non ponit finem, sed in ordine ad id bonum quod ponit finem: asserens illum actum tantummodo esse bonum complete qui de proximo ad bonum finale ordinatur, idest qui est meritorius vitæ æternæ; et omnem talem actum dicit actum virtutis; et quemcumque habitum elicit talem actum, ab ipso virtus appellatur. Aliquis autem actus meritorius dici non potest nisi secundum quod est in potentia operantis constitutus: quia qui meretur, oportet quod aliquid exhibeat; nec exhibere potest nisi quod aliquo modo suum est, idest ex ipso. Actus autem aliquis in potestate nostra consistit, secundum quod est voluntatis: sive sit ejus ut ab ipsa elicitus, ut diligere et velle: sive ut ab ipsa imperatus, ut ambulare et loqui. Unde respectu cuiuslibet talis actus potest poni aliqua virtus, eliciens actus præfatos in tali genere actuum. Credere autem, ut supra dictum est, non habet assensum nisi ex imperio voluntatis; unde, secundum id quod est, a voluntate dependet. Et inde est quod ipsum credere potest esse meritorium; et fides,

quæ est habitus eliciei ipsium, est secundum theologum virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod cognitio et scientia non dividitur contra virtutem simpliciter, sed contra virtutem moralem, quæ communius virtus dicitur.

AD SECUNDUM dicendum, quod quamvis non sufficiat ad rationem vitii vel virtutis quod aliquid sit causatum ex vitio vel virtute; sufficit tamen ad hoc quod aliquis actus sit vitii vel virtutis, quod imperatus a vitio vel virtute possit esse.

AD TERTIUM dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinatur, non est accipiendum quasi aliquid objectum alicujus actus; sed illud bonum est ipse actus perfectus, quem virtus elicit. Licet autem verum ratione a bono differat; tamen hoc ipsum quod est considerare verum, est quoddam bonum intellectus; et hoc ipsum quod est assentire primæ veritati propter se ipsam, est quoddam bonum meritorium. Unde fides, quæ ad hunc actum ordinatur, dicitur esse virtus.

Et per hoc patet responsio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod secundum quod nunc loquimur de virtute, neque scientia neque opinio virtus dici potest; sed sola fides: quæ quantum ad id quod voluntatis est, prout modo prædicto in genus virtutis cadit, non est media inter scientiam et opinionem: quia in scientia et opinione non est aliqua inclinatio ex voluntate, sed ex ratione tantum. Si autem loqueremur de eis quantum ad id quod est cognitionis tantum, sic neque opinio neque fides esset virtus, cum non habeant completam cognitionem, sed tantummodo scientia.

AD SEXTUM dicendum, quod veritas prima non est objectum proprium fidei nisi sub hac ratione prout est non apparens: quod patet ex definitione Apostoli, ubi proprium objectum fidei ponitur non apparens. Unde quando veritas prima præsto erit, amittet rationem objecti.

AD SEPTIMUM dicendum, quod fides secundum hoc dicitur esse ultimum potentie quod complet potentiam ad elicendum actum bonum et meritorium: non autem requiritur ad rationem virtutis quod per eam eliciatur optimus actus qui potest elici a potentia illa: cum contingat in eadem potentia esse plures virtutes, quarum una altiozem actum elicit, sicut magnificentia liberalitate.

AD OCTAVUM dicendum, quod in quibuslibet duobus ordinatis ad invicem, perfectio inferioris est ut subdatur superiori: sicut concupiscibilis, quod subdatur rationi. Unde habitus virtutis non dicitur expedire concupiscibilem ad actum ut faciat eam libere effluere in concupiscibilia; sed quia facit eam perfecte subjectam rationi. Similiter bonum ipsius intellectus est ut subdatur voluntati adherenti Deo: unde fides dicitur intellectum expedire, inquantum sub tali voluntate ipsum captivat.

AD NONUM dicendum, quod fides neque est virtus intellectualis neque moralis; sed est virtus theologica. Virtutes autem theologice, quamvis conveniant in subjecto cum moralibus; et intellectualibus, differunt tamen in objecto. Objectum enim virtutum theologiarum est ipse finis ultimus; objectum vero aliarum ea quæ sunt ad finem. Ideo autem a theologis quedam virtutes proponuntur circa finem ipsum, non autem a philosophis, quia finis humanæ vite quem philosophi considerant, non excedit facultatem naturæ: unde ex naturali inclinatione homo tendit in ipsum; et sic non oportet quod habitu elevetur in illum finem, sicut oportet quod elevetur in finem qui facultatem naturæ excedit, quem theologici considerant.

AD DECIMUM dicendum, quod fides non est in intellectu nisi secundum quod imperatur a voluntate, ut ex dictis patet. Unde, quamvis illud quod est ex parte voluntatis possit dici accidentale intellectui, est tamen essentialiter fidei: sicut id quod est rationis, est accidentale concupiscibili, essentialiter autem temperantiæ.

AD UNDECIMUM dicendum, quod prophetia non dependet ex voluntate prophetantis, ut dicitur I Petr., 1; fides autem est quodammodo ex voluntate credentis; et ideo prophetia non potest dici virtus sicut fides.

ARTICULUS IV. — *In quonam sit fides tanquam in subjecto.*

(II^a II^a, quæst. iv, art. 1.)

Quarto quæritur, in quo sit fides sicut in subjecto: et videtur quod non sit in parte cognoscitiva, sed affectiva. Virtus enim in parte affectiva esse videtur, cum virtus sit quidam amor ordinatus, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiæ (cap. xv). Sed fides est virtus. Ergo est in parte affectiva.

2. Præterea, virtus quamdam perfectionem importat; est enim dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII Physic. (com. xvii et xviii). Sed cum fides habeat aliquid imperfectionis, et aliquid perfectionis: id quod est imperfectionis, est ex parte cognitionis; quod autem est perfectionis est ex parte voluntatis ut scilicet invisibilibus firmiter adhareat. Ergo secundum quod est virtus, est in affectiva.

3. Præterea, Augustinus dicit ad Consentium, quod parvulus etsi fidem non habeat quæ consistit in credentium voluntate, habet tamen fidei sacramentum; ex quo expresse habetur quod fides in voluntate sit.

4. Præterea, in lib. de Prædestinatione Sanctorum (cap. v), dicit Augustinus quod ad fidem quæ in credentium voluntate consistit, pertinet illud Apostoli (I Corinth., iv, 7): *Quid habes quod non accepisti?* et sic idem quod prius.

5. Præterea, ejusdem videtur esse dispositio et perfectio.

Sed fides disponit ad gloriam, quæ est in affectiva. Ergo et fides in affectiva consistit.

6. Præterea, meritum in voluntate consistit; quia sola voluntas est domina sui actus. Sed actus fidei est meritorius. Ergo est actus voluntatis: et ita videtur quod in voluntate consistat.

7. Sed dicendum, quod est simul in affectiva et cognitiva. — Sed contra, unus habitus non potest esse duarum potentialium. Fides autem est unus habitus. Ergo non potest esse in cognoscitiva et affectiva, quæ sunt duæ potentia.

Sed contra, habitus perficiens aliquam potentiam, cum ea convenit in objecto: alias non posset esse unus actus potentia et habitus. Sed fides non convenit in objecto cum affectiva, sed cum cognoscitiva tantum, quia objectum utriusque est verum. Ergo fides est in cognoscitiva.

Præterea, Augustinus dicit, in epist. ad Consentium, quod fides est illuminatio mentis ad primam veritatem. Sed illuminari ad cognitivam pertinet. Ergo fides est in parte cognitiva.

Præterea, si fides dicatur esse in voluntate, hoc non erit nisi quia credimus volentes. Sed similiter omnia opera virtutum operamur cognoscentes, ut patet II Ethic. Ergo, eadem ratione, omnes virtutes erunt in parte cognoscitiva; quod patet esse falsum.

Præterea, per gratiam quæ est in virtutibus, reformatur imago, quæ in tribus consistit potentis; scilicet memoria, intelligentia, et voluntate. Tres autem virtutes quæ primo habent respectum ad gratiam, sunt fides, spes, caritas. Ergo aliqua earum erit in intelligentia. Constat autem quod non spes nec caritas. Ergo fides.

Præterea, sicut se habet vis affectiva ad approbabile et reprobabile, sic se habet vis cognoscitiva ad probabile et improbabile. Sed virtus illa per quam approbatur reprobabile, secundum rationem humanam, scilicet caritas qua inimicus diligitur, quod videtur naturaliter reprobabile esse, est in affectiva. Ergo fides qua probatur sive asseritur id quod videtur rationi esse improbabile, erit in cognoscitiva.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem multiplicitè aliqui opinati sunt.

Quidam enim dixerunt, fidem esse in utraque vi, scilicet affectiva et cognoscitiva: quod nullo modo potest esse, si intelligatur quod in utraque sit ex æquo: unius enim habitus oportet esse unum actum; nec potest esse unus actus ex æquo duarum potentialium. Unde dicunt quidam eorum, quod est principaliter in affectiva. Sed istud non videtur esse verum, cum ipsum credere cogitationem quandam importet, ut patet per Augustinum (lib. de Prædest. Sanct.) Cogitatio autem est actus cognoscitivæ; fides etiam quodammodo scientia et visio dicitur, ut supra dictum est; quæ omnia ad cognoscitivam pertinent.

Alii autem dicunt, quod fides est in intellectu, sed practico: quia practicum intellectum dicunt esse ad quem inclinatur affectio, vel quem affectio sequitur, vel qui ad opus inclinatur; quæ tria inveniuntur in fide. Nam ex affectione quæ inclinatur ad fidem: credimus enim quod volumus. Ipsa etiam affectio fidem sequitur, secundum quod actus fidei generat quodammodo caritatis actum. Ipsa etiam ad opus dirigit; nam *fides per dilectionem operatur*; Galat., v. 6. Sed hi non videntur intelligere quid sit intellectus practicus. Intellectus enim practicus idem est quod intellectus operativus; unde sola extensio ad opus facit aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio: quod est contra Philosophum in X Ethic. (cap. vii et viii) qui ponit purissimam delectationem esse in actu intellectus speculativi. Nec quaelibet relatio ad opus facit intellectum esse practicum: quia simplex speculatio potest alicui esse remota occasio aliquid operandi; sicut Philosophus speculatur animam esse immortalem, et exinde sicut a causa remota sumere potest occasionem aliquid operandi. Sed intellectum practicum oportet esse proximam regulam operis, utpote quo consideretur ipsum operabile, et rationes operandi, et causæ operis. Constat autem quod objectum fidei non est verum operabile, sed verum creatum, in quod non potest nisi actus intellectus speculativi. Unde fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi: unde sibi non attribuitur operatio nisi mediante dilectione.

Sciendum tamen, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis; sicut et temperantia est in concupiscibili secundum quod participat aliquantulum rationem. Cum enim ad bonitatem alicujus potentia requiratur quod illa potentia subdat alicui potentia superiori, sequendo ejus imperium; non solum exigitur quod potentia superior sit perfecta ad hoc quod recte imperet vel dirigat, sed inferior, ad hoc quod prompte obediat; unde ille qui habet rationem rectam, sed concupiscibilem indomitam, non habet temperantiæ virtutem, quia infestatur passionibus, quamvis non deducatur; et sic non facit opus virtutis faciliter et delectabiliter, quod exigitur ad virtutem; sed oportet ad hoc quod temperantia insit, quod ipsamet concupiscibilis sit per habitum perfecta, ut sine aliqua difficultate voluntati subdat; et secundum hoc habitus temperantiæ dicitur esse in concupiscibili. Et similiter ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo; et hic est habitus fidei divinitus infusus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod verbum illud Augustini

intelligitur de virtutibus moralibus, de quibus ibi loquitur. Vel potest dici quod loquimur de virtutibus quantum ad formam earum, quæ est caritas.

AD SECUNDUM dicendum quod in hoc quædam perfectio est cognoscitivæ quod voluntati obtemperet Deo inhærenti.

AD TERTIUM dicendum, quod Augustinus loquitur de actu fidei, qui quidem dicitur esse in voluntate non sicut in subjecto, sed sicut in causa, in quantum est a voluntate imperatus.

Et similiter dicendum AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod in eodem esse dispositionem et habitum, non est necesse, nisi quando ipsa dispositio fit habitus; sicut patet in membris corporis, in quo ex dispositione unius membri relinquitur aliquis effectus in aliquo alio membro; et similiter in viribus animæ; quia ex bona dispositione phantasie sequitur perfectio cognitionis in intellectu.

AD SEXTUM dicendum, quod actus voluntatis dicitur esse non solum quem voluntas elicit, sed quem voluntas imperat; unde in utroque meritum consistere potest, ut ex dictis, art. præced., patet.

AD SEPTIMUM dicendum, quod duarum potentiarum non potest esse unus habitus ex æquo; sed potest esse unius secundum quod habet ordinem ad aliam; et sic est de fide.

ARTICULUS V. — *Utrum fidei forma sit caritas.*

(II^a II^e part., quæst. iv, art. 3.)

Quinto quaeritur, utrum fidei forma sit caritas; et videtur quod non. Eorum enim quæ ex opposito dividuntur, non potest unum esse forma alterius. Sed fides et caritas ex opposito dividuntur. Ergo, etc.

2. Sed dicendum quod secundum se consideratæ ex opposito dividuntur; prout autem ordinantur ad unum finem quem suis actibus merentur, potest esse quod caritas sit forma fidei. — Sed contra inter causas duæ sunt extrinsecæ, scilicet agens et finis; duæ vero intrinsecæ, scilicet forma et materia. Possunt autem duæ diversa convenire in uno principio extrinseco, non autem propter hoc conveniunt in uno principio intrinseco. Ergo ex hoc quod fides et caritas ordinantur in unum finem, non potest esse quod caritas sit forma fidei.

3. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca, sed extrinseca, quasi exemplaris. — Sed contra, exemplatum speciem ab exemplari recipit: unde Hilarius dicit (lib. de Synodis, a med.) quod *imago est rei ad quam imaginatur, species indifferens*. Sed fides non recipit speciem caritatis. Ergo non potest esse forma exemplaris fidei.

4. Præterea, omnis forma vel est substantialis, vel accidentalis, vel exemplaris. Sed caritas non est fidei forma substantialis, quia sic esset de integritate ejus; nec iterum accidentalis.

quia sic fides esset nobilior caritate, sicut subjectum accidentem; sicut nec iterum exemplaris, quia sic caritas posset esse sine fide, sicut exemplar sine exemplato. Ergo caritas non est forma fidei.

5. Præterea, præmium respondet merito. Sed præmium consistit principaliter in tribus dotibus; scilicet in visione, quæ succedit fidei, tentione, quæ succedit spei, fruitione quæ respondet caritati; unde principaliter præmium consistit in visione; unde dicit Augustinus (I de Trinit., cap. viii, a med., et cap. xiii), quod visio est tota merces. Ergo et meritum et præmium debet attribui fidei; et ita, secundum quod ordinantur ad merendum, magis videtur fides esse forma caritatis quam a converso.

6. Præterea, unius perfectibilis una est perfectio. Sed forma fidei est gratia. Ergo non est ejus forma caritas, cum caritas non sit idem quod gratia.

7. Præterea, Matth., i, super illud: *Abraham genuit Isaac*, dicit Glossa (interlin.): *Fides spes, et spes caritatem*, quod intelligitur quantum ad actus, non quantum ad habitus. Ergo actus caritatis dependet ab actu fidei. Sed forma non dependet ab eo cuius est forma, sed potius e contrario. Ergo caritas non est forma fidei secundum quod ordinatur ad actum meritorium.

8. Præterea, habitus penes objecta distinguuntur. Sed objecta fidei et caritatis sunt diversa, scilicet bonum et verum. Ergo et habitus formaliter distinguuntur. Sed omnis actus est forma. Ergo istorum habituum diversi sunt actus: et ita in ordine ad actus non potest esse quod caritas sit forma fidei.

9. Præterea, si secundum hoc caritas sit forma fidei quod fidem informat; si ergo caritas non informat fidem nisi per ordinem ad actum, non erit caritas forma fidei, sed actus fidei.

10. Præterea, I Corinth., xii, 13, dicit Apostolus: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc*; ubi fides, spes, caritas ex opposito dividuntur. Videtur autem quod loquatur de fide formata, quia fides informis non potest esse virtus, ut dicitur infra. Ergo fides formata contra caritatem dividitur; non ergo potest caritas fidei forma esse.

11. Præterea, ad actum virtutis requiritur quod sit rectus et quod sit voluntarius. Sed sicut voluntarii actus principium est voluntas, ita recti actus principium est ratio. Ergo, sicut ad actum virtutis requiritur id quod est voluntatis, ita illud quod est rationis; et ita, sicut caritas, quæ est in voluntate, est forma virtutum, ita et fides, quæ est in ratione; unum ergo non debet dici forma alterius.

12. Præterea, ab eodem aliquid vivificatur et formatur. Sed vita spiritualis attribuitur fidei, ut patet Habacuc, xi, 14: *Justus autem meus ex fide vivit* (1). Ergo et formatio virtutum magis debet attribui fidei quam caritati.

(1) Ita Hebr., x, 28. Habacuc vero loc. cit.: *Justus autem in fide sua vivet*.

43. Præterea, in eo qui habet gratiam, actus fidei formatus est. Sed possibile est actum fidei talis hominis nullum ad caritatem habere ordinem. Ergo actus fidei potest esse formatus non per caritatem; et ita non videtur quod in ordine ad actum caritatis sit forma fidei.

Sed contra, illud est forma fidei sine quo fides est informis. Sed sine caritate fides est informis. Ergo caritas est forma fidei.

Præterea, Ambrosius dicit (ut refertur III Sent., dist. XXII, colligitur ex lib. VII in Luc.), quod caritas est major omnium virtutum, quæ omnes informat.

Præterea, secundum hoc aliqua virtus dicitur esse forma (1) quod actum meritorium elicere potest. Sed nullus actus potest esse meritorius et Deo acceptus, nisi ex amore procedat. Ergo caritas est omnium virtutum forma.

Præterea, illud a quo res habet efficaciam operandi, est forma ejus. Sed fides habet efficaciam a caritate, quia *fides per dilectionem operatur*, Gal., v, 6. Ergo caritas est forma fidei.

Respondeo dicendum, quod circa hanc questionem sunt diversæ opiniones.

Quidam enim dixerunt, quod ipsa gratia est forma fidei et aliarum virtutum, non autem aliqua alia virtus, nisi quatenus ponunt gratiam esse idem per essentiam cum virtute. Sed hoc esse non potest; sive enim gratia et virtus per essentiam differant, sive ratione tantum; gratia ad essentiam animæ respicit, virtus autem ad potentiam. Quamvis autem essentia sit radix omnium potentialium, tamen non ex æquo omnes potentie ab essentia fluunt; cum quedam potentie sint naturaliter aliis priores, et alias moveant. Unde oportet quod etiam habitus in inferioribus viribus formentur per habitus qui sunt in superioribus; et sic ab aliqua virtute superiori debet esse inferiorum virtutum formatio, non a gratia immediate.

Unde quasi communiter dicitur, quod caritas, quasi præcipua virtutum, sit aliarum virtutum forma, non solum in quantum vel est idem cum gratia, vel habet gratiam inseparabiliter annexam, sed etiam ex hoc ipso quod est caritas; et sic etiam fidei forma dicitur esse.

Quomodo autem fides per caritatem formentur, sic intelligendum est. Quandocumque enim duo sunt principia moventia vel agentia ad invicem ordinata, id quod in effectu est ab agente superiori, est sicut formale; quod vero est ab inferiori agente, est sicut materiale. Et hoc patet tam in naturalibus quam in moralibus. In actu enim nutritivæ potentie est vis animæ sicut agens primum; calor vero ignis sicut agens instrumentale, ut dicitur in II de Anima; quod autem in carne, quæ generatur per nutritionem, et ex parte caloris ignei, utpote aggregatio partium, vel

(1) *Nisi potius formata?*

siccitas, vel aliquid hujusmodi, est materiale respectu speciei carnis, quæ est ex vi animæ. Similiter cum ratio inferioribus potentis imperet, utpote concupiscibili et irascibili; in habitu concupiscibilis, hoc quod est ex parte concupiscibili, utpote pronitas quedam ad utendum aqualiter concupiscibilibus, est quasi materiale in temperantia; ordo vero, qui est rationis, et rectitudo, est quasi forma ejus; et sic est in aliis virtutibus moralibus; unde quidam philosophi omnes virtutes scientias appellabant, ut dicitur in VI Eth. (cap. ult.).

Cum igitur fides sit in intellectu secundum quod est motus et imperatus a voluntate; id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa; sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum caritas sit perfectio voluntatis, a caritate fides informatur et eadem ratione omnes aliæ virtutes prout a theologo considerantur; prout scilicet sunt principia actus meritorii. Non autem potest aliquis actus esse meritorius nisi sit voluntarius, ut supra, artic. 3 hujus quæst., dictum est. Et sic patet quod omnes virtutes quas theologus considerat, sunt in viribus animæ, prout sunt (1) a voluntate motæ.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod non dicitur esse forma fidei caritas per modum quo forma est pars essentiae; sic enim contra fidem dividi non posset; sed in quantum aliquam perfectionem fides a caritate consequitur; sicut in universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum, ut dicitur in IV Phys.

Et per hoc patet responsio AD SECUNDUM.

AD TERTIUM dicendum quod modus quo caritas dicitur forma, appropinquat ad modum illum quo exemplar formam dicimus; quia id quod est perfectionis in fide, a caritate deducitur; ita quod caritas habeat illud essentialiter, fides vero et ceteræ virtutes, participative.

AD QUARTUM dicendum, quod ipse habitus caritatis cum non sit intrinsecus fidei, non potest dici forma substantialis neque accidentalis ejus; potest autem aliquo modo dici exemplaris forma. Nec tamen oportet quod caritas sine fide esse possit; non enim fides exemplar a caritate secundum illud quod est fides; sic enim fides caritatem præcedit non ex parte ejus quod cognitionis est in fide, sed solum secundum quod est perfecta. Et nihil prohibet quod fides quantum ad hoc sit prior caritate, et sine ea caritas esse non possit; et quantum ad aliud sit exemplar fidei, quam semper format utpote semper sibi præsentem. Sed id quod ex caritate in fide relinquitur, est fidei intrinsecum; et hoc quomodo sit fidei accidentale, vel substantiale, infra dicitur.

AD QUINTUM dicendum, quod voluntas et intellectus diversimode se præcedunt ad invicem. Intellectus enim præcedit vo-

(1) *Al. et prout sunt, etc.*

luntatem in via receptionis: ad hoc enim quod aliquid voluntatem movent, oportet quod primum in intellectu recipiatur, ut patet in III de Anima. Sed in movendo sive agendo voluntas est prior: quia omnis actio vel motus est ex intentione boni; et inde est quod voluntas omnes vires inferiores movere dicitur, cujus objectum proprium est bonum sub ratione boni. Præmium autem dicitur per modum receptionis, sed meritum per modum actionis; et inde est quod totum præmium principaliter attribuitur intellectui; et dicitur visio tota merces, quia inchoatur merces in intellectu et consummatur in affectu. Meritum autem attribuitur caritati, quia primum movens ad operandum opera meritoria est voluntas, quam caritas perficit.

Ad SEXTUM dicendum, quod plures esse perfectiones unius rei eodem ordine, est impossibile. Gratia autem est sicut perfectio prima virtutum, sed caritas sicut perfectio proxima.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod actus fidei qui caritatem præcedit, est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans: fides enim, quantum ad aliquid est prior caritate; quantum ad aliquid posterior, ut dictum est, in sol. ad 1 arg.

Ad OCTAVUM dicendum quod objectio illa procedit de actu fidei qui est secundum se, non prout est a caritate perfectus.

Ad NONUM dicendum, quod quando superior vis perfecta est, ex ejus perfectione relinquuntur aliqua perfectio in inferiori; et sic, cum caritas est in voluntate, ejus perfectio aliquo modo redundat in intellectum: et sic caritas non solum actum fidei, sed ipsam fidem informat.

Ad DECIMUM dicendum, quod Apostolus in illis verbis videtur loqui de istis habitibus, non attendens rationem virtutis in eis, sed magis secundum quod sunt quedam dona et perfectiones. Unde in eadem contextione sermonis facit mentionem de prophetia et quibusdam aliis gratis gratis datis, quæ virtutes non ponuntur. Si tamen loqueretur de eis in quantum sunt virtutes quedam, adhuc ratio non sequitur. Contingit enim aliqua ex opposito dividi, quorum tamen unum est alterius perfectio vel causa; sicut motus localis dividitur contra alios motus, cum tamen sit causa eorum; et sic caritas contra alias virtutes dividitur, quamvis sit forma earum.

Ad UNDICESIMUM dicendum, quod ratio potest dupliciter considerari: uno modo secundum se; alio modo secundum quod regit vires inferiores. In quantum igitur est inferiorum virium regitiva, perficitur per prudentiam; et inde est quod omnes aliae virtutes morales, quibus inferiores perficiuntur, formantur per prudentiam sicut per proximam formam. Sed fides perficit rationem in se consideratam, prout est speculativa veri; unde ejus non est formare virtutes inferiores, sed formari a caritate, quæ alias format, etiam ipsam prudentiam, in quantum ipsa prudentia pro-

pter finem, qui est caritatis objectum, circa ea quæ sunt ad finem, ratiocinatur.

Ad DODECIMUM dicendum, quod aliquid commune attribuitur alicui specialiter, dupliciter: vel quia sibi perfectissime convenit, sicut si cognoscere attribuitur intellectui; vel quia in eo primo invenitur, sicut vivere attribuitur animæ vegetabili, ut patet in I de Anima (II, com. XIV, et XLIV), quia in actibus ejus primo apparet vita. Vita ergo spiritualis attribuitur fidei quia in ejus actu primo apparet, quamvis ejus complementum sit a caritate, et ex hoc ipsa est forma aliarum virtutum.

Ad DECIMUM TERTIUM dicendum, quod in habente caritatem non potest esse aliquis actus virtutis nisi a caritate formatus. Aut enim actus ille erit in finem debitum ordinatus, et hoc non potest esse nisi per caritatem in habente caritatem; aut non est ordinatus in debitum finem, et sic non erit actus virtutis. Unde non potest esse quod actus fidei sit formatus a gratia, et non a caritate: quia gratia non habet ordinem ad actum nisi caritate mediante.

ARTICULUS VI. — *Utrum fides informis sit virtus.*

(II^a II^e part., quæst. IV, art. 4 et 5.)

Sexto quaeritur, utrum fides informis sit virtus; et videtur quod sic. Illud enim quod fides a caritate consequitur non potest esse ipsi fidei essenziale, cum sine eo fides esse possit. Sed per id quod est alicui accidentale, non collocatur aliquid in genere. Ergo fides per id quod est formata a caritate, non collocatur in genere virtutis; ergo sine forma caritatis est virtus.

2. Præterea, vitio nihil opponitur nisi virtus vel vitium. Sed infidelitas vitium est, quæ opponitur fidei informi non ut vitio; ergo ut virtuti; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod infidelitas opponitur soli fidei formate. — Sed contra, habitus oportet esse oppositos quorum sunt actus oppositi. Sed fidei informis et infidelitatis sunt actus oppositi, scilicet assentire et dissentire. Ergo fides informis infidelitati opponitur.

4. Præterea, virtus nihil aliud esse videtur quam habitus alicujus potentie perfectivus. Sed per fidem informem intellectus perficitur. Ergo est virtus.

5. Præterea, habitus infusi sunt nobiliores habitibus acquisitis, sed habitus acquisiti, scilicet politici, dicuntur virtutes sine caritate, sicut a philosophis ponuntur. Ergo multo fortius fides quæ est habitus informis, cum sit habitus infusus, virtus est.

6. Præterea, Augustinus dicit, quod ceteras virtutes, præter caritatem, possunt esse sine gratia. Ergo informis quæ est sine gratia, est virtus.

Sed contra, omnes virtutes sunt connexæ, ut qui habet unam,

omnes habeat, sicut dicit Augustinus (VI de Trin., cap. IV). Sed fides informis non est aliis annexa. Ergo non est virtus.

Præterea, nulla virtus est in dæmonibus. Fides informis est in dæmonibus; nam *dæmones credunt*; Jacob., II, 19. Ergo, etc.

Respondeo dicendum, quod loquendo proprie de virtute, fides informis non est virtus. Cujus ratio est, quia virtus, proprie loquendo, est habitus potens elicere actum perfectum. Quando autem aliquis actus est ex duabus potentiis, non potest dici perfectus nisi in utraque potentia perfectio inveniatur: et hoc patet tam in virtutibus moralibus quam intellectualibus. Perfecta enim cognitio conclusionum duo exigit; scilicet principiorum intellectum, et rationem deducentem principium in conclusiones. Sive ergo aliquis circa principia erret vel dubitet, sive in ratiocinando deficiat, aut vim ratiocinationis non comprehendat; non erit in eo perfecta conclusionum notitia; unde nec scientia, quæ virtus intellectualis est. Similiter debitus actus concupiscibilis ex ratione et concupiscibili dependet. Unde, si ratio non sit perfecta per prudentiam, non potest esse actus concupiscibilis perfectus, quæcumque prontas insit concupiscibili ad bonum: propter quod nec temperantia nec aliqua virtus moralis sine prudentia esse potest, ut dicitur in VII Ethic. (VI, cap. XII et XIII. Cum ergo credere dependeat ex intellectu et voluntate, ut ex supra dictis, art. 4 hujus quæst., patet, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per caritatem, et intellectus per fidem. Et inde est quod fides informis non potest esse virtus.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod aliquid potest esse accidentale alicui prout est in genere naturæ, quod est sibi essentialiter prout refertur ad genus moris, scilicet ad vitium vel virtutem; sicut finis debitus comestioni, vel quælibet alia circumstantia debita. Et similiter id quod fides ex caritate recipit, est sibi accidentale secundum genus naturæ, sed essentialiter prout refertur ad genus moris; et ideo per hoc ponitur in genere virtutis.

AD SECUNDUM dicendum, quod vitium non solum opponitur virtuti perfectæ, sed ei quod imperfectum est in genere virtutis, sicut imperantia naturali habilitati quæ inest concupiscibili ad bonum; et sic infidelitas informi fidei opponitur.

TERTIUM concedimus.

AD QUARTUM dicendum, quod per fidem informem intellectus non perducitur in perfectionem sufficientem virtuti, ut ex dictis, in corp. art., patet.

AD QUINTUM dicendum, quod philosophi non considerant virtutes secundum quod sunt principia actus meritorii; et ideo secundum eos habitus non formati caritate possunt dici virtutes; non autem secundum theologum.

AD SEXTUM dicendum, quod Augustinus accipit large virtutes, omnes habitus perfectientes ad actus laudabiles. Vel potest dici, quod non intelligit Augustinus quod habitus sine gratia existentes virtutes dicantur; sed quia aliqui habitus qui sunt virtutes quando sunt cum gratia, remanent sine gratia, non tamen tunc sunt virtutes.

ARTICULUS VII. — *Utrum idem sit habitus fidei informis et formatæ.* (II^a II^a, quæst. IV, art. 4.)

Septimo quaeritur, utrum sit idem habitus fidei informis et formatæ; et videtur quod non. Gratia enim adveniens non habet minorem efficaciam in fideli quam in infideli. Sed in infideli, cum convertitur cum gratia, habitus fidei infunditur simul. Ergo et similiter in fideli; et ita habitus fidei formatæ est alius ab habitu fidei informis.

2. Præterea, fides informis est principium timoris servilis; fides autem formatæ timoris casti vel initialis. Sed adveniente timore filiali aut casto, timor servilis expellitur. Ergo et adveniente fide formatæ, fides informis expellitur; et sic non est idem habitus uterque.

3. Præterea, sicut dicit Boetius, accidentia corrumpi possunt, alterari autem minime. Sed habitus fidei informis est quoddam accedens. Ergo non potest alterari, ut ipsemet fiat formatus.

4. Præterea, adveniente vita recedit mortuum. *Fides* autem informis *sine operibus mortua est*, ut dicitur Jacob., II, 26. Ergo adveniente caritate, quæ est principium vitæ, tollitur fides informis, et ita non fit formatæ.

5. Præterea, ex duobus accidentibus non fit unum. Sed fides informis est quoddam accedens. Ergo non potest esse quod ex ea et caritate fiat unum; quod videretur, si ipsamet fides informis formaretur.

6. Præterea, quæcumque differunt genere, differunt etiam specie et numero. Sed fides informis et formatæ differunt genere, cum una sit virtus, non autem alia. Ergo differunt et specie et numero.

7. Præterea, habitus penes actus distinguuntur. Sed fides informis et formatæ sunt diversi actus; scilicet credere in Deum, et credere Deum, vel Deo. Ergo sunt diversi habitus.

8. Præterea, diversi habitus diversis vitiis tolluntur, cum unumquodque tollatur per suum contrarium, et unum uni sit contrarium. Sed fides formatæ tollitur per peccatum fornicationis; non autem fides informis, sed solum per peccatum infidelitatis. Ergo fides informis et formatæ sunt diversi habitus.

Sed contra, Jac., II, 26, dicitur: *Fides sine operibus mortua est*; Glossa, *quibus reviviscit*. Ergo ipsa fides informis, quæ mortua fuit, formatur et reviviscit.