

El ipse forte ante mortem hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. Hoc dicit propter tertiam opinionem, quae nondum erat suo tempore damnata, quae dicebat, quod etiam ante mortem erat hoc modo homo.

Quia una eademque unione, quantum ex parte ipsius assumunt, non quantum ex parte assumptorum.

Ad quod dicimus. Hoc dicit, non quia praemissae locutiones sint simpliciter concedendae, sed ut ostendat quam causam veritatis habeant.

Nemo ascendit in caelum, nisi qui descendit de caelo. Ergo alii homines in caelum non ascendunt. — Dicendum, quod alii non propria virtute scandunt, quod est ascendere. Vel loquitur de caelo

sanctae Trinitatis, ad quod ascendit ratione divinae naturae. Vel dicendum, quod loquitur secundum quod caput et membra sunt una persona.

Haec de corrigia calecamentum domini sufficiunt, ne ossa Regis Idu-maeae consumantur usque in cinerem. Calecamentum est humanitas tegens pedem, scilicet Verbum, quo quasi omnia portantur, Heb. 2. Corrigia ipsa est unio. Rex Idu-maeae, Christus, qui communicavit carni et sanguini; Heb. 2. Idu-maeae enim sanguinea interpretatur. Ossa ejus sunt fortiora et difficiliora ad intelligendum de mysteriis humanitatis ejus, quae non sunt igne curiosi studii usque ad minima inquirenda, quod est ossa in pulverem redigere; sed sunt silentio honoranda, quasi intellectum excedentia. Et sumitur de Amos 2.

DISTINCTIO XXIII.

Si Christus habuit fidem et spem, ut caritatem.

Cum vero supra (dist. 15 et 18) prohibuit sit Christum plenum gratia fuisse, non est supervacuum inquirere, utrum fidem et spem, sicut caritatem, habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem haec questio valeat apertius expleri, de his singulis aliqua in tractatum proferenda sunt, et primum de fide, secundum mensuram ejus praecipit Apostolus (Rom. 12.) unicuique sapere.

Quid sit fides.

Fides est virtus qua creduntur quae non videntur: quod tamen non de omnibus quae non videntur, accipiendum est, sed de his tantum quae credere, ut ait Augustinus (Enchir., cap. 9.), ad religionem pertinet. Multa enim sunt quae si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo a religione deviat.

Quot modis dicitur fides.

Accipitur autem fides tribus modis: scilicet pro eo quo (1) creditur, et est virtus; et pro eo in quod (2) creditur, et non est virtus; et pro eo in quod creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Augustinus (lib. 15 de Trinit., cap. 2) inquit: « Aliud sunt ea quae creduntur, aliud fides qua creditur: illa enim in rebus sunt, quae vel esse vel fuisse vel futura esse creduntur; haec autem in animo credentis est, et tantum conspicua ejus est. » Et tamen nonne fidei censetur utrumque; et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur dicitur fides, sicut ibi (in symb. Athan.) « Haec est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Fides autem qua creditur, si cum caritate sit, virtus est: quia caritas, ut ait Ambrosius (Ambrosiaster in Epist. ad Galat., cap. 5.) mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem virtus est, quae non visa creduntur. Haec est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus, 1 Corin. 3, quae posita in fundamento neminem perire sinit. Unde Augustinus (de Fide et operibus, cap. 16): « Fundamentum est Christi fides, scilicet quae per dilectionem operatur (Galat. 4.), per quam Christus habitat in cordibus (Ephes. 3), quae nonnisi perire sinit: alia vero non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est (5). Fides enim dilectione Christiani est; alia daemones est: nam et daemones credunt et contemiscunt (Jacob. 2) (4). Sed multum interest, utrum quis credat Christum, vel Christo, vel in Christum: nam ipsum esse Christum daemones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt, »

(1) Al. pro eo quod.
(2) Al. quo.

(3) Nicolai (ut rursus Augustinus, tract. 40 in epist. 4 Joannis dicit).

(4) Idem (Item serm. 16 de verbis Domini cap. 2).

sicut idem volentium dicitur voluntas una: eum tamen cuique sit sua voluntas, et duorum similiorum (1) dicitur facies una.

Quod fides est de his quae non videntur, proprie; quae tamen videntur ab eo in quo est.

Notandum quoque est, quod fides proprie de non apparentibus tantum est. Unde Gregorius (super Evang., hom. 16): « Apparentia non habent fidem, sed agnitionem; » idem (lib. 4. Dial., cap. 6.) « Cum Paulus dicit (Hebr. 11, 5): « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apponitur; hoc veraciter dicitur crediti quod non valet videri. Nam credi jam non potest quod videri potest... » (2) « Thomas aliud vidit, et aliud credidit: hominem vidit, et Deum confessus est, dicens (Joan. 20, 28): Deus meus, et Dominus meus. » De hoc etiam Augustinus (5) ait (lib. de praedest. Sanct., cap. 2): « Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit; vel non esse, si non credit; non sicut corpora quae videmus oculis corporis, et per ipsorum imagines, quae memoria tenemus, etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quae non videmus, ex his quae vidimus cogitatione utemurque formamus, et memoriae commendamus; nec sicut hominem, ejus animam etsi non videmus, ex nostra coniectione, et ex motibus corporis hominum, sicut videndo diligimus, intuemur etiam cogitando. » Non sic videtur fides in corde, in quo est, ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia. Cum igitur ideo credere jubemur, quia id quod credere jubemur, videre non possumus; ipsam tamen fidem, quando est in nobis, videmus in nobis: quia et rerum absentium praesens est fides, et rerum quae foris sunt, intus est fides; et rerum quae non videntur videtur fides, et ipsa temporaliter fit in cordibus hominum: et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis. » His verbis evidenter traditur, fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginari, sed intellectualiter; et ipsam tamen abstrahere, et eorum quae non videntur, esse: ut enim Augustinus alibi (super Joan., tract. 40), ait, « credimus, » et cognoscimus, non cognoscimus, ut credamus. Quid est enim fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est, quod non vides, credere; veritas, quod credidisti, videre: unde recte fides dicitur argumentum, vel convictio (4) rerum non apparentium: quia si fides est, ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia: quia si quis de eis dubitet, per fidem probatur; cum fides non sit nisi de non apparentibus. »

Descriptio fidei.

Ait enim Apostolus (Hebr. 11, 1): « Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum, vel convictio, non apparentium; » quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda, et subsistunt in futuro per experientiam; et fides probatio et convictio non apparentium: quia si quis de eis dubitet, per fidem probatur; ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt Patriarchae, et sancti alii: vel probatio est et certitudo, quod sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Proprie autem fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis subsistat, et quia fundamentum est honorum, quod nemo mature potest.

Si illa descriptio spei conveniat.

Si vero quaeritur, an haec descriptio spei conveniat, sine concedi potest utramlibet. Si autem dicitur convenire, sunt et alia plura, quibus differunt fides et spes. Sed non im-

(1) Al. simili modo.
(2) Et iterum in hom. supradicta (Ex edit. P. Nicolai).
(3) Lib. 15 de Trinitate cap. 2 (Ex edit. P. Nicolai).
(4) Al. coniectio, et infra coniectione, et iterum deinceps coniectione.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae ad Christum pertinent, quibus non effective reparavit, hic incipit determinare de reparantibus for-

probe dici potest, soli fidei convenire, non spei: quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et caritate. Unde Augustinus (Enchir., cap. 8): « Fides operans per dilectionem utique sine spe non potest esse, nec amor sine spe, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide; et fides sine amore nihil prodest. Potest tamen credi aliquid quod non speratur; nihil autem potest sperari quod non creditur. Ideoque credere, quod est actus fidei, naturaliter praecedit sperare, quod est actus spei: quia nisi aliquid credatur, non potest sperari; creditur autem quod non speratur. » Iude est quod in Scriptura plerumque reperitur quod fides praecedat spem, et spes sequitur fidem: non quod virtus fidei praecedat virtutem spei tempore, vel causa; sed quia actus fidei naturaliter praecedit actum spei. Quod etiam quidem concedunt de ipsa virtute fidei; ut naturaliter praecedat spem, non tempore. Unde et recte ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum, et honorum operum. Non autem fundamentum est caritatis: quia non ipsa caritatis (1) sed caritas ipsius virtutis fidei causa est. Caritas enim causa est et mater omnium virtutum: quae si desit, frustra habentur cetera; si autem adsit, habentur omnia. Caritas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus (lib. 4, dist. 17) praetactum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est: quia omnia numerata exivit. Unde Augustinus (in Enchir., cap. 8, in fin.): « Respice ad munera Ecclesiae, et universis excellentibus caritatis munus cognosces: quae ut oleum non potest premi in imo (2), sed superexcellit, vel superexcedit » (5). Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen (homil. 13.), super Ezechielam dicit, quod nisi prius fides teneatur, nullatenus ad spirituale amorem attingitur (4): non enim caritas fides, sed fides caritatem praecedit: quia nemo potest amare quod non creditur, sicut nec sperare. Sed hoc accipit potest dictum de fide quae virtus non est (ipsa enim spes et caritatem frequenter praecedat), vel de actu fidei, quia forte naturaliter actum caritatis praecedit, sicut actum spei, quod verba praemissa diligenter notata innovant, et ea etiam quae addidit dicit: « Nisi ea (3) quae audis, crederis, et amandum ea quae audis, non inflammaberis: quae tantum de non visis est, ut ante diximus. » Unde Joannes Chrysostomus (6): « Fides in anima nostra facit subsistere ea quae non videntur, de quibus propria fides est: de visis enim non est fides, sed agnitio. »

(1) Al. caritas: quia non ipsa caritas.

(2) Al. in imo.

(3) Nicolai: Sive sic in serm. de caritate, vel serm. 42 de tempore: « Magnae sunt divitiae caritatis, sine qua dives pauper est, eum qui pauper dives est. » Et paulo post: « Caritas oleo comparatur. Nam quomodo oleum omnibus humoribus superius esse cognoscimus, ita caritas omnibus virtutibus sublimior comprobatur. » Et de verbis Domini serm. 25: « Aliquid magnum significat oleum, et valde magnum. Putas non caritas est? Unde mihi videtur oleum caritatem significare, dicam vobis. Apostolus dicit (1 ad Corin. 13): « Aliae supereminetiorum viam vobis demonstrat. » Supereminetiorum viam quam demonstrat? Si lingua hominum loquitur, et Angelorum, caritatem autem non habent factus cum ornamentum sonans, ut cyathulum vivens. » Ipsa est supereminens via, id est caritas, quae merito per oleum significatur. Omnibus enim humoribus oleum supereminet Mitte oleum, et superinfunde oleum; oleum supereminet: mitte oleum, superinfunde aquam; oleum supereminet. » Si servaveris ordinem, vincit: si mutaveris ordinem, vincit. » Sic et caritas nunquam cadit. » Non ergo ejus causa est. Haec vero in margine. Quae ex Enchiridii, cap. 8, prius notabantur, et in textu Magistri ab ex tract. de laudibus caritatis, utrobique occurrunt, ideoque ista supplenus.

(4) Nicolai pertingitur.

(5) Al. audire: inquit.

(6) Hom. 21 in Epist. ad Hebr. (Ex edit. P. Nicolai).

maliter, quae sunt habitus gratuiti animam informant. Dividitur autem haec pars in duas; in prima determinat de ipsis habitibus gratuitis; in secunda de praecipis quibus ipsi habitus in suos actus diriguntur, dist. 37, ibi: Sed jam distributio

habitus in nobis existens cognosci non possit. Inter alios enim habitus praecipuus est caritas. Sed habens caritatem nescit se habere eam: quia *nemo scit, an amore vel odio dignus sit*, ut dicitur Eccl. 9, 1. Ergo nec alios habitus potest quis cognoscere.

2. Praeterea, magis sunt spirituales habitus virtutum quam etiam Angeli: quia ipsi per habitus virtutum spirituales efficiuntur. Sed Angelos in via cognoscere non possumus quantum ad eorum essentiam. Ergo nec habitus virtutum.

3. Si dicatur, quod habitus cognoscuntur per hoc quod sunt praesentes in anima, non autem Angeli: Contra; per essentiam suam praesentialiter non sunt in intellectu, sed in affectu, habitus virtutum. Sed affectus non est cognoscere. Ergo huiusmodi habitus cognosci non possunt per praesentiam.

4. Praeterea, multi sunt qui habent virtutes, et de eis nihil cognoscunt: nesciunt enim quid sit virtus. Quidam etiam non habentes virtutem sciunt multa de eis. Ergo non cognoscuntur per sui praesentiam.

5. Si dicatur, quod cognoscuntur per hoc quod habent sui similitudinem in intellectu: Contra; similitudo quae est in intellectu, fundatur in similitudine quae est in imaginatione vel sensu: quia nequaquam sine phantasmate intelligit anima, ut dicitur in 5 de Anima (text. 59). Sed huiusmodi habitus non habent similitudinem in imaginatione vel sensu. Ergo non possunt cognosci per suam similitudinem.

6. Praeterea, similitudines rerum sunt magis spirituales quam res a quibus abstrahuntur. Sed ea quae sunt in intellectu, non sunt magis spiritualia quam ea quae sunt in affectu. Ergo ab habitibus existentibus in affectu non abstrahit intellectus similitudines, ut per eas cognoscatur; et sic habitus illius nullo modo cognoscitur.

Sed contra, Augustinus dicit in littera, quod fidem ipsam quisque videt esse in corde suo, si credit. Ergo eadem ratione et alios habitus.

Praeterea, Philosophus dicit in lib. 2 Posterior. (text. 27), quod inconveniens est nos habere habitus principiorum, et nos latere. Ergo eadem ratione et alios habitus.

Praeterea, omne illud cuius est accipere signum, est cognoscibile. Sed habitum est accipere signum fierem in opere delectationem, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Ergo habitus cognosci possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliqua res potest cognosci dupliciter. Uno modo secundum id quod est; alio modo quantum ad ea quae ipsam consequuntur. Cognitio autem de re secundum id quod est, potest dupliciter haberi; scilicet dum cognoscitur quid est, et an est. Quid autem res est, cognoscitur, dum ipsius quidditas comprehenditur: quam quidem non comprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia; nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed est proprium objectum intellectus, ut dicitur in 5 de Anima (text. 6); et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam, quia objectum eius est ipsa essentia rei. Essentiam autem alienius rei, intellectus noster tripliciter comprehendit. Uno modo comprehendit essentias rerum quae cadunt in sensu, abstrahendo ab omnibus individuantibus, sub quibus cadebat in sensu et in imaginatione; et sic remanet pura essentia rei, puta hominis, quae consistit

in his quae sunt hominis inquantum est homo. Alio modo essentias rerum quas non videmus, cognoscimus per causas vel effectus eius proportionatos, cadentes in sensu. Si autem effectus non fuerint proportionati causae, non facient causam cognoscere quid est, sed quia est tantum, sicut patet de Deo. Tertio modo cognoscit essentias artificialium nunquam visorum, investigando ex proportione finis ea quae exiguntur ad illud artificium. Similiter an res sit, tripliciter cognoscit. Uno modo quia cadit sub sensu. Alio modo ex causis et effectibus rerum cadentibus sub sensu, sicut ignem ex fumo perpendimus. Tertio modo cognoscit aliquid in seipso esse ex inclinatione quam habet ad aliquos actus: quam quidem inclinationem cognoscit ex hoc quod super actus suos reflectitur, dum cognoscit se operari. Loquendo autem de cognitione habituum, quia cognoscitur quid sit, eorum cognitio ex duobus ultimis modis commiscetur: quia habitus ipsos per actus cognoscimus, sicut causam per effectum. Et quia nos sumus causa actuum, ideo actus cognoscimus per actum rationis investigantis quid sit necessarium in actu illo ex proportione objecti boni et finis, sicut dictum est de artificialibus. Similiter cognitio qua cognoscitur an habitus sint, ex duobus ultimis modis est: quia enim cognoscere quid est, est principium ad sciendum quia est; ideo aliquis praedicto modo cognoscendo quid sit aliquis habitus, ex hoc quod videt talem actum exire qualis requiritur ad illum habitum, cognoscit quod ille habitus est in aliquo, etiam si ipse illum habitum non habet; sed ille qui habet habitum, praeter hunc modum, tertio modo cognoscit se habere habitum, inquantum percipit inclinationem sui ad actum, secundum quam se habet aliquid ad actum illum. Et hoc quidem cognoscit homo per modum reflexionis, inquantum scilicet cognoscit se operari quae operatur. Et ideo dicit Augustinus, quod huiusmodi habitus cognoscuntur per suam potentiam quantum ad hunc modum. Ea vero quae consequuntur ad habitus, idest proprietates et accidentia ipsorum, cognoscuntur partim ex cognitione naturae habitum, secundum quod cognitio quid est, est principium ad cognoscendum quia est; partim vero ex eorum actibus, secundum quod conditiones causarum in effectibus representantur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas bene potest cognosci quid est ex hoc quod homo scit quid requiritur ad actum caritatis ratione instructa auctoritate et fide; sed an sit caritas, non potest certitudinaliter cognosci neque ab habente, neque ab alio: quia cum ad actum caritatis requiratur aliquid per quod sit meritorius vitae aeternae; an hoc sit in actu, videri non potest pro certo; sed ex aliquibus signis et de se et de alio potest aliquis conjecturare quod caritatem habeat.

Ad secundum dicendum, quod Angelorum essentiam non apprehendimus, quia cognoscimus eos per actum nostri intellectus, qui non (1) est proportionatus actui intellectus ipsorum, cum multo altiori modo cognoscant; sed actus nostri sunt proportionati habitibus ex quibus educuntur.

Ad tertium dicendum, quod animam reflecti per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum

(1) Al. non cognoscimus eos per actum nostri intellectus qui est proportionatus.

dom quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui, vel eorum quae in ipsa sunt; et hoc est tantum intellectus cuius est quidditates rerum cognoscere. Intellectus autem, ut dicitur in 5 de Anima (text. 8), sicut alia, cognoscit seipsum, quia scilicet per speciem non quidem sui, sed objecti, quae est forma eius; ex qua cognoscit actus sui naturam, et ex natura actus naturam potentiae cognoscit, et ex natura potentiae naturam essentiae, et per consequens aliarum potentialium: non quod habeat de omnibus his diversas similitudines, sed quia in objecto suo non solum cognoscit rationem veri, secundum quam est eius objectum, sed omnem rationem quae est in eo, unde et rationem boni: et ideo consequenter per illam eandem speciem cognoscit actum voluntatis et naturam voluntatis, et similiter etiam alias potentias animae et actus earum. Alio modo anima reflectitur super actus suos cognoscendo illos actus esse. Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo (1) cognoscebat. Sed una potentia utens organo corporali potest cognoscere actum alterius potentiae, inquantum impressio inferioris potentiae redundat in superiorem, sicut sensu communi cognoscimus visum videtur. Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab objecto, et informatur per speciem objecti: sed actum voluntatis percipit per redundantiam motus voluntatis in intellectu ex hoc quod colligantur in una essentia animae, et secundum quod voluntas quodammodo movet intellectum, dum intelligo, quia volo; et intellectus voluntatem, dum volo aliquid, quia intelligo illud esse bonum. Et ita in hoc quod cognoscit intellectus actum voluntatis, potest cognoscere habitum in voluntate existentem.

Ad quartum dicendum, quod illi qui non habent virtutem, habent apud se aliqua principia ex quibus possunt cognoscere naturam virtutum modo praedicto, et esse virtutes non in se, sed in aliis, dum vident aliquos operari tales actus quales sunt virtutum, et eo modo quo debent virtuosus operari.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dictum est, tota cognitio qua cognoscit intellectus ea quae sunt in anima, fundatur super hoc quod cognoscit objectum suum, quod habet phantasma sibi correspondens: non enim oportet quod solum in phantasmatibus cognitio stet; sed quod ex phantasmatibus sua cognitio oriatur, et quod imaginationem in aliquibus relinquat.

Ad sextum dicendum, quod non cognoscit voluntatem et ea quae ad ipsam pertinent, per aliquam similitudinem ab eis abstractam, sed solum per similitudinem objecti sui, ut dictum est (in responsione ad 5).

ARTICULUS III.

Utrum virtutes sint habitus, vel potentiae. — (1-2, quae. 33, art. 1; et de Verit., quae. 1; et 2, dist. 27, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vir-

(1) Al. proprio.
S. Th. Opera omnia. V. 7.

tutes non sint habitus, sed potentiae. Nulla enim res habet esse per habitum, sed per potentiam naturalem. Sed omnes res habent virtutem esse debent vel semper, vel determinato tempore, ut dicitur in 1 Cael. et Mun. (text. 150). Ergo virtus non est habitus.

2. Praeterea, eadem est proportio potentialium animae ad suos actus, et potentialium naturalium ad suos: quia utrobique potentia est principium actus. Sed ipsae potentiae naturales virtutes dicuntur. Ergo et virtutes sunt ipsae potentiae.

3. Praeterea, nomen virtutis a vi sumitur. Sed potentiae animae dicuntur vires. Ergo ipsaemet sunt virtutes.

Sed contra, ex virtutibus laudamur, non tamen ex potentiis; non enim laudatur quis quod potest ab ira abstinere, sed quod moderate abstinat. Ergo virtutes non sunt potentiae.

Praeterea, potentiae sunt a natura, et omnibus communes; quod de virtutibus non contingit. Ergo, etc.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod virtutes sint passiones. Medium enim et extrema sunt unius generis. Sed quaedam virtutes sunt medium in passionibus, ut in 2 Ethic. (cap. 9) dicitur. Ergo ad minus illae sunt passiones.

2. Praeterea, laudabile est proprietates virtutis. Sed quaedam passiones sunt laudabiles, sicut verecundia, poenitentia et huiusmodi. Ergo ad minus aliqua passiones sunt virtutes.

3. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed quaedam passiones, sicut primi motus, sunt peccata. Ergo et aliqua passiones sunt virtutes.

Sed contra, in omnibus virtutibus requiritur voluntarium, cuius principium est in nobis, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 4). Sed principium passionum non est in nobis. Ergo virtutes non sunt passiones. Sed secundum virtutes dicimur boni, non autem secundum passiones: non enim qui irascitur, sed qui recte irascitur, laudatur (1). Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod virtutes non sint habitus, sed actus. Solis enim virtutibus meremur. Sed non meremur nisi actibus: non enim optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes qui vincunt, ut dicitur in 1 Ethicor. (cap. 12). Ergo virtutes sunt actus.

2. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 Cael. et Mund. (text. 116). Sed ultima perfectio potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

3. Praeterea, sicut non laudamur ex hoc quod sumus potentes irasci vel non irasci; ita nec ex hoc solo quod sumus ad hoc habitus vel ad illud. Sed ex dicta ratione Philosophus probat in 2 Ethic. (ut supra), quod potentiae non sunt virtutes. Ergo neque habitus virtutes dici possunt eadem ratione; et sic relinquuntur quod sint actus.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 3), quod virtus est habitus voluntarius.

(1) Addit Nicolai (ut dicitur 2 Ethic., cap. 4).

Praeterea, Augustinus dicit (1) (lib. 4 contra Julianum, cap. 4), quod virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed nostrorum actuum etiam nos causa sumus. Ergo virtutes non sunt actus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod nomen virtutis, secundum sui primam impositionem, videtur in quamdam violentiam sonare; unde in 5 Caeli et Mund. (text. 28) dicitur, quod motus accidentaliter, id est violentus, est qui est a virtute, id est a violentia, non cum auxilio naturae. Sed quia non potest aliquid alteri violentiam inferre nisi per potentiam perfectam, secundum quam agit et non patitur; inde tractum est nomen virtutis ad significandum omnem potentiam perfectam, sive qua potest aliquid in seipso subsistere, sive qua potest operari; et sic dicitur in 4 Caeli et Mund. (text. 116) quod virtus est ultimum potentiae: quia perfectio potentiae mensuratur ex ultimo et maximo quod quis potest. Et quia malum in actu contingit ex defectu potentiae agentis, ideo ad perfectionem potentiae exigitur quod bene operetur in suo genere: et propter hoc in 2 Ethic. (cap. 3) dicitur, quod virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; et in 6 Physicor. (text. 17) dicitur quod virtus est dispositio perfecti ad optimum, eorum scilicet ad quae potentia se extendit. Et quia de virtutibus humanis loquimur; ideo virtus humana erit quae perficit humanam potentiam ad actum bonum et optimum. Cum autem homo ex hoc sit homo quod habet rationem et intellectum, illae potentiae humanae sunt quae alicuius rationales sunt, vel per essentiam, sicut quae sunt in parte intellectiva, vel per participationem, sicut quae sunt in parte sensitiva rationi obediens. Hae autem potentiae, ut prius dictum est, ex natura potentiae non possunt esse determinatae ad actus bonos, nec perfecte determinantur nisi per habitus: unde virtutes humanae, de quibus loquimur, non sunt potentiae, sed habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia naturalis qua quis potest esse, determinata est ad unum, scilicet ad esse: ideo ipsius perfectio secundum ipsam naturam potentiae esse potest; et ideo ipsa potentia virtus dicitur. Et similiter dicendum est de aliis potentiis naturalibus. Secus autem est de potentiis rationalibus, quae ad plurima se extendunt.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod vis accipitur pro omni eo quod est principium operationis perfectae, quod importat nomen virtutis: unde potentiae animae magis possunt dici vires quam virtutes, et illae praecipue quae habent ordinem ad actus qui exercentur per corporalia instrumenta.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod ratio passionis contrariatur rationi virtutis: quia virtus in perfectionem potentiae sonat, ut dictum est. Omnis autem passio contingit ex hoc quod passum vincitur ab agente, et trahitur ad terminos ejus: unde passio virtus dici non potest. Sed in hoc perfectio potentiae consistit quod non permittit se trahi ad aliud nisi secundum quod et con-

(1) Quod subiungitur ex Augustino ut ex lib. 4 contra Julianum cap. 4, colligitur potius cap. 29, lib. 3 de libero Arbitrio, ubi definitio quae de virtute datur, pars est (Et ed. P. Nicolai).

gruit: unde virtutis est potentiam continere, ne per passiones immoderate distrahatur: et ideo virtus non est passio, sed passionum ordinatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus dicitur medium in passionibus active, inquantum passionem ad medium reducit: unde non oportet quod sit in genere passionum.

Ad secundum dicendum, quod laudabile non solum debetur ei quod habet plenam rationem virtutis, sed etiam ei quod participat aliquid virtutis: sicut laudantur actus virtutem praecedentes, si sint ordinati: et hoc modo verecundia, misericordia, et huiusmodi passiones, laudantur, inquantum ex bona voluntate consequuntur, quae turpia vitat, et aliorum mala quasi sua reputat. Bona autem voluntas est eorum quae ad virtutem exigitur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum sonat in defectum potentiae operantis: unde passio magis potest esse peccatum quam virtus: nec tamen plenam rationem peccati habere potest, inquantum non ex electione procedit: unde primi motus non sunt peccata mortalia, quae directae virtutibus opponuntur, sed venialia; non tamen ut habitus, sed ut actus.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod virtus proprie loquendo includit respectum ad aliquid cuius principium sit, sicut currere, vel essendi. Et quia actus, inquantum huiusmodi, cum sit ultimum, non ordinatur ad aliquid sicut effectus; ideo actus virtus dici non potest, nisi eo modo loquendi, quo habitus per actus nominantur, sicut causae per effectus: et de hoc in 2 lib., dist. 27, quaest. 1, art. 1, plenius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod mereretur et habitibus et actibus: sed actibus quasi instrumentis merendi, quia merita essentialiter sunt actus: habitibus autem quasi principii meritorum; et sic virtutibus mereri dicitur.

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur ultimum potentiae in eodem genere, quod est genus principii respectu ejus cuius dicitur potentia vel virtus: sed actus est ultimum extra genus illud: et ideo non oportet quod actus sit virtus.

Ad tertium dicendum, quod habitus sunt determinati ad actus laudabiles, potentiae autem non, sed sunt contrarium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1); et ideo non est eadem ratio de potentiis et habitibus.

ARTICULUS IV.

Utrum habitus intellectuales possint dici virtutes.
(1-2, quaest. 57, art. 1 et 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus intellectuales non possint dici virtutes. Virtus enim, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 3 et 7), est habitus voluntarius; et circa voluptates et tristitias optimorum operativus. Sed hoc habitibus intellectualibus non competit. Ergo non sunt virtutes.

2. Praeterea, Philosophus (in 4 Topic., cap. 2) dividit scientiam contra virtutem, quasi diversa genera non subalternatim posita. Sed talium generum unum non praedicatur de alio. Ergo scientia non est virtus, et eadem ratione neque alii habitus cognitivi.

3. Praeterea, virtus dicitur per ordinem ad bonum, quia virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut praetactum est. Sed habitus cognitivus, et praecipue speculativi, non ordinantur ad bonum sed ad verum, ut dicitur (1) in 2 Ethic. (cap. 3, 6). Ergo praedicti habitus non sunt virtutes.

4. Praeterea, virtutes ordinantur ad operandum, quia ipsa est quae opus bonum reddit, ut dictum est. Sed praedicti habitus non ordinantur ad operandum, sed ad cognoscendum. Ergo non sunt virtutes.

Sed contra, vita contemplativa est nobilior quam activa. Si ergo habitus morales qui perficiunt in vita activa, dicuntur virtutes, multo fortius habitus intellectuales, qui perficiuntur in contemplativa, virtutes dici debent.

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 17) temperantia, fortitudo, et huiusmodi, non possunt proprie dici virtutes, nisi in intellectu accipiantur. Ergo intellectuales habitus debent dici virtutes.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod virtutes morales ab intellectualibus non distinguantur. Morales enim virtutes a more dicuntur: qui videtur idem quod consuetudo, vel parum differre, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Sed consuetudo facit facilitatem, ut dicit Victorinus; et hoc patet tam in agendis quam in considerandis. Ergo virtutes morales ab intellectualibus distingui non debent.

2. Praeterea, ad scientiam moralem nihil pertinet nisi morale. Sed ad eam pertinent virtutes intellectuales, de quibus Philosophus, in 6 Ethicor., determinat. Ergo intellectuales virtutes sunt morales.

3. Praeterea, prudentia (in 6 Ethic. cap. 3) inter intellectuales ponitur: numeratur etiam et ipsa inter morales, cum sit una de quatuor cardinalibus. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, omnis virtus moralis consistit in medio. Sed medium determinatur secundum rationem rectam, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 3). Cum ergo per intellectuales virtutes rectificetur, videtur quod ipsae intellectuales virtutes sint morales.

Sed contra est quod Philosophus (2 Ethic., cap. 1) morales contra intellectuales dividit.

Praeterea, diversorum perfectibilium diversae sunt perfectiones. Sed virtutes intellectuales perficiuntur rationale per essentiam, virtutes autem morales rationale per participationem. Ergo dictae virtutes ad invicem distinguuntur.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod virtutes theologicae non debeant distingui ab utrisque. Ad ea enim ad quae potentia est naturaliter determinata, non indiget aliquo habitu superinducto. Sed cognitio Dei omnibus naturaliter est inserta, ut dicit Damascenus (lib. 2 de Fide, cap. 1 et 5); et similiter desiderium summi boni, ut dicit Boetius 4 de Consolat. (pros. 2). Ergo non indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto, quod dicitur ad virtutes theologicas pertinere.

(1) Al. quae bonum facit etc. ut bonum, non ut verum, ut dicitur etc. intermixtis omissis.

2. Praeterea, sicut nos ponimus fructum divinam finem omnium actuum humanorum, ita philosophi posuerunt felicitatem. Sed ipsi non posuerunt aliquas virtutes quae haberent felicitatem pro objecto. Ergo nec nos indigemus aliquibus virtutibus quae Deum habeant pro objecto.

3. Praeterea, ad eundem habitum pertinet cognoscere principia, et quae ex principii cognoscuntur. Sed finis est principium in operabilibus, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. 5), et 2 Physic. (text. 49). Ergo virtutes theologicae quae habent finem pro objecto, non debent distingui a cardinalibus, quae dirigunt nos in his quae sunt ad finem.

4. Praeterea, perfectiones perfectibilium proportionantur. Sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per virtutem humanam nisi rationale per essentiam, quod perficitur virtute intellectuali, et rationale per participationem, quod perficitur virtute morali. Ergo nec potest esse aliud genus virtutum praeter duo praedicta genera.

Sed contra est quod Apostolus, 1 Corinth., 15, ponit has virtutes, fidem, spem et caritatem, quae nec sunt intellectuales nec morales, ut patet discurrendo per singulas virtutes quae a sanctis et philosophis numerantur. Ergo oportet ponere tertium genus virtutum quae theologicae dicuntur.

Praeterea, magis distat Deus a creaturis quam quaevis creaturae ab invicem. Sed diversitas aliarum creaturarum requirit diversitatem habituum. Ergo virtutes quae habent Deum pro objecto, ab aliis distinguuntur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod, sicut ex praedictis (art. 5) patet, virtus est habitus perficiens potentiam humanam ad bonum actum. Contingit autem aliquem actum dici bonum dupliciter: uno modo formaliter et per se; alio modo materialiter et per accidens. Quia enim actus a proprio objecto formam recipit, ille actus formaliter dicitur bonus cuius objectum est bonum secundum rationem boni; et quia bonum est objectum voluntatis, ideo per modum istum actus bonus dici non potest nisi actus voluntatis, aut appetitivae partis. Materialiter autem actus dicitur bonus qui congruit potentiae operanti, quamvis ejus objectum non sit bonum sub ratione boni, sicut cum quis recte intelligit, et oculus clare videt. Et inde est quod voluntas imperat (1) actus aliarum potentiarum, inquantum actus earum materialiter se habent ad rationem boni, quod est voluntatis objectum; et secundum hoc aliquid de formali bonitate voluntatis pervenit ad alios actus qui a voluntate imperantur, secundum quam laudabiles et meritorii sunt; ut cum quis ex recta intentione considerat vel ambulat. Tamen ista bonitas est praeter propriam rationem actus secundum suam speciem. Contingit enim actum alicujus potentiae non appetitivae esse bonum bonitate voluntatis, non autem bonitate sui generis: sicut cum quis propter Deum ambulat claudicando, vel ex bona intentione considerat ea in quibus habes est. Sic ergo virtus potest dici dupliciter. Uno modo habitus perficiens ad actum bonum potentiae humanae, sive sit bonus materialiter, sive formaliter; et sic habitus intellectuales et speculativi virtutes dici possunt, quibus intellectus et ratio ad verum

(1) Al. importat.

determinantur, ejus consideratio bonus actus ipsorum est; et sic loquitur Philosophus in Ethic. de virtute. Alio modo potest dici virtus magis stricta, et secundum quod est in usu loquendi, habitus perficiens ad actum qui est bonus non solum materialiter, sed etiam formaliter; et sic solum habitus respicientes appetitivam partem virtutes dici possunt, non autem intellectuales, et specialiter speculativi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba intelliguntur de virtute morali, de qua Philosophus ibi agit, quae secundo modo dicitur virtus; et sic etiam accipit virtutem in 4 Topic. (cap. 2).

Ex quo patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ipsa virtus est materialiter bonus intellectus, cum sit finis ejus; finis enim habet rationem boni, ut dicitur 7 Metaph. (text. 5).

Ad quartum dicendum, quod consideratio veri est quaedam operatio intellectus, ad quam virtus intellectualis ordinatur: sed habitus qui operativi dicuntur, ordinantur ulterius ad exteriorem operationem quae dicitur factio, secundum quod (1) transit in exteriorem materiam transmutandam, ut patet in operibus mechanicis: et dicitur actio, secundum quod sistit in operante, prout ejus operationes et passiones modificentur, quod contingit in operibus virtutum moralium; et ideo prudentia, quae in eis dirigit, dicitur in 6 Ethic. (cap. 6), recta ratio agibilium; ars vero mechanica recta ratio factibilium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod mos dicitur dupliciter. Uno modo idem est quod consuetudo. Consuetudo autem importat quamdam frequentiam circa ea quae facere vel non facere in nobis est. Naturalia enim, vel quae semper fiunt, consueti non dicuntur: sed per voluntatem contingit aliquid in nobis facere vel non facere. Inde tractum est nomen moris ad significandum actus voluntarios, vel appetitivae partis, secundum inclinationem appetitus ad hujusmodi actus: quae quidem inclinatio quandoque est ex natura, quandoque ex consuetudine, quandoque ex infusione. Unde et dicuntur mores animalium ea quae proveniunt in ipsis ex passionibus appetitivae partis, sicut quod sollicitantur circa filios, et quod repugnant, et hujusmodi: sicut patet in 9 de Animalibus (cap. 1); quanvis in eis dicantur mores magis secundum similitudinem quam secundum proprietatem: quia non agunt quasi dominium suorum actuum habentia, sed magis a natura aguntur, ut dicit Dama-cenus (de Fide orth., lib. 2, capit. 22). Et sic etiam apud Graecos hoc nomen *ethos* dupliciter sumitur: et secundum quod importat diurnitatem quamdam, dicitur febris ethica: secundum autem quod importat morem secundo modo acceptum, dicitur scientia ethica, quam nos moralem dicimus. Sic ergo loquendo de more actus, ita se habet ad hoc quod sit moralis, sicut se habet ad voluntatem et appetitum. Sunt enim aliqui actus a parte appetitiva elicti, sicut velle, eligere, concupiscere, et hujusmodi; et tales actus essentialiter morales sunt. Alii vero sunt actus a parte appetitiva non elicti, sed imperati, sicut ambulare, considerare et hujusmodi; et isti non sunt morales quantum ad speciem suam, sed solum quantum ad usum eorum, prout imperantur a voluntate; et ita virtutes, quae perficiunt appetitivam

(1) *Al.* quam.

partem, proprie dicuntur morales. Virtutes autem perficientes intellectivam, perficiunt eam ad actus perfectos in genere cognitionis, non autem secundum ordinem ad imperium voluntatis. Per scientiam enim non fit ut aliquis recta intentione consideret sed ut verum in singulis videatur et ideo virtutes morales ab intellectualibus distinguuntur.

Ad primum ergo patet solutio ex aequivo-catione moris.

Ad secundum dicendum, quod virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est, quod a voluntate imperatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Commentator dicit in 6 Ethic. (cap. 18), prudentia media est inter morales et intellectuales: est enim essentialiter intellectualis, cum sit habitus cognitivus, et rationem perficiens; sed est moralis quantum ad materiam, inquantum est directiva moralium virtutum, cum sit recta ratio agibilium, sicut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod medium determinatur per virtutem intellectualem et moralem secundum prudentiam, sed diversimode: quia prudentia determinat medium per modum dirigentis et ostendentis; sed virtus moralis per modum exequentis et inclinantis in medium. Unde dicit Tullius (2 lib. de Inventionem), quod operatur per modum naturae: et in hoc defectu Socrates, morales ab intellectualibus non distinguens (1): possit enim omnes virtutes esse scientias quasdam, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 18).

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus quae agunt propter finem oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inclinationem finis: alias nunquam operarentur propter finem. Finis autem ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fructio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus: quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Corinth. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem; et ideo oportet quod superaddatur homini aliquid per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem: et ista supersaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad objectum: quia cum finis ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio quae praexigitur, consistit in operatione quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus: et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis createae. Tertio quantum ad cognitionem naturae, inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde philosophi nihil de eis cognoverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo naturaliter ordinatur ad Deum et per cognitionem et per affectionem, inquantum est naturaliter ejus particeps, tamen quia est quaedam ejus participatio

(1) *Al.* distribuens.

supra naturam, ideo quaeritur quaedam cognitio et affectio supra naturam: et ad hanc exiguntur virtutes theologicae.

Ad secundum dicendum, quod felicitas illa quam philosophi posuerunt, est ad quam per vires naturales homo pervenire potest; et ideo ex seipso habet inclinationem naturalem in finem illum: unde non praexigitur aliqua virtutes inclinantes in finem, sed solum dirigentes in operibus quae sunt ad finem. Non sic autem est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod principia speculativa cognoscuntur per alium habitum naturalem quam conclusiones, scilicet per intellectum; conclusiones vero per scientiam. Sed in affectu non praeditur aliqua habitus naturalis, sed ex ipsa natura potentiae est inclinatio ad finem ultimam naturae proportionatum, ut dictum est. Sed ad finem supra naturam elevatum oportet habitum gratuitum praecedere alios habitus et in intellectuali, ut fidem, et in affectu, ut caritatem et spem ad quam naturalis inclinatio non pertingit (1).

Ad quartum dicendum, quod non solum habitus distinguuntur ex subjectis, sed etiam ex objectis. Virtutes ergo morales et intellectuales distinguuntur ab invicem ex parte subjecti, ut dictum est; sed virtutes theologicae distinguuntur ab utrisque ex parte objecti, quod est supra naturam posse utriusque partis. Unde theologiarum virtutum aliqua respicit cognitionem, sicut fides, et habet communionem quamdam cum intellectualibus virtutibus; et aliqua respicit affectionem, sicut caritas, et habet communionem cum moralibus.

ARTICULUS V.

Utrum virtutes theologicae sint tantum tres.
(1-2, quaest. 62, art. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures virtutes theologicae quam tres. Quia virtus theologica, ut dictum est, habet Deum pro objecto. Sed timor Dei habet Deum pro objecto. Ergo est virtus theologica.

2. Praeterea, sapientia est de divinis, scientia autem de creaturis. Ergo sapientia etiam est virtus theologica.

3. Praeterea, patria colit Deum. Sed colere Deum habet Deum pro objecto. Ergo patria est virtus theologica.

4. Praeterea, fides habet Deum pro objecto, inquantum est prima veritas (2); spes vero, inquantum est summa largitas vel majestas; caritas autem, inquantum est summa bonitas. Cum ergo sint plura attributa in (5) Deo, videtur quod sint etiam plures virtutes theologicae.

5. Sed contra, videtur quod sint tantum duae. Quia ad operationem finis non praexigitur nisi cognitio finis, quod facit fides; et desiderium finis, quod facit caritas. Ergo videtur quod sint tantum duae virtutes theologicae.

6. Item, videtur quod sola una. Quia sola caritas Deum attingit. Sed omnis virtus attingit suum objectum. Ergo sola caritas habet Deum pro objecto, et ita sola debet dici virtus theologica.

(1) *Al.* deest non pertingit.
(2) *Al.* virtus.
(3) *Al.* deest in.

Item, videtur quod tres; per hoc quod dicitur 1 Corinth. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

Praeterea, per virtutes theologicas conformantur Trinitati. Ergo debent esse tres.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem, scilicet in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praexiguntur quae circa finem habet, antequam ad finem operetur; scilicet cognitio finis, et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem quod finem intendat, duo requiruntur; scilicet possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile; et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni; et ideo requiritur fides, quae facit finem cognitum, et spes, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi; et caritas, per quam finis reputatur bonum ipsi intendenti, inquantum facit quod homo afficiatur ad finem; alias nunquam tenderet in ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non dicit motum in Deum, sed magis fugam ab ipso, inquantum homo ex ipsius majestatis consideratione per reverentiam resilit in propriam parvitem: et ideo non dicit aliquid quod praexigatur ad motum in finem.

Ad secundum dicendum, quod sapientia est de divinis in statu viae per rationem creaturarum (1) ex quibus Creatorem cognoscimus; unde non est circa Deum secundum id quod in seipso est ut finis supra posse naturae elevatus, sicut fides.

Ad tertium dicendum, quod patria non habet Deum pro objecto, sed id quod Deo exhibet tantum debitum Deo: Deum autem habet pro fine proximo; unde non est virtus theologica, sed cardinalis.

Ad quartum dicendum, quod virtutes theologicae non distinguuntur penes attributa divina, sed penes ea quae exiguntur in eo qui operatur propter finem, antequam propter finem operetur.

Ad quintum dicendum, quod cognitio et affectio finis non sufficiunt ad hoc quod homo incipiat operari propter finem, nisi habeat fiduciam de consecutione finis: quia alias nunquam inciperet operari; et praecipue quando finis est elevatus supra naturam operantis.

Ad sextum dicendum, quod caritas conjungit quodammodo realiter Deo, et sic attingit ipsum realiter; quod non facit fides et spes. Nec hoc requiritur ad operationem quae est circa Deum, sed quod operans uniat ei quasi objecto operationis, sicut visus (2) visibili etiam distanti.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur specialiter de fide; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.º quid sit fides, 2.º de ejus actu; 3.º de subjecto; 4.º utrum sit virtus; 5.º de ordine ejus ad alias virtutes.

(1) *Al.* creaturae.
(2) *Nicolai* addit unitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Apostoli quam ponit de fide, sit conveniens secundum omnem partem. — (2. 2, qu. 4, art. 1; et de Ver., qu. 14, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Apostolus Hebr. 11, 1, dicit, quod fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium; et videtur quod inconvenienter definiat fidem. Nullus enim habitus est substantia. Fides est habitus. Ergo non est substantia.

2. Praeterea, definitio debet dari ex prioribus, et ex his quae per se sunt. Sed obiectum per se fidei non est res speranda, sed res credenda, et spes est posterior fide. Ergo debuit dicere, rerum credendarum, non, sperandarum.

3. Praeterea, sicut ad fidem sequitur spes, ita et caritas: quia caritas est magis propinqua fini quam spes. Ergo debuit dicere, quod est substantia diligendarum rerum magis quam sperandarum.

4. Praeterea, fides est de his quae sunt supra rationem. Sed argumentum est actus rationis. Ergo fides non est argumentum.

5. Praeterea, idem non debet poni in diversis generibus. Sed argumentum est aliud genus quam substantia. Ergo male definit per utrumque.

6. Praeterea, ea quae sunt vera et non apparentia, sunt dubia. Sed non apparentia possunt esse vera ignota. Ergo cum fides sit cognitio quaedam, videtur quod magis debuit dicere, Dubiorum, quam, non apparentium.

7. Praeterea, cognitio praecedat affectionem. Sed hoc quod dicit, Argumentum non apparentium, pertinet ad cognitionem; quod autem dicit, Substantia rerum sperandarum, pertinet ad affectionem. Ergo male ordinavit partes definitionis.

8. Praeterea, unius rei est una definitio sicut unum esse. Sed de fide dantur multae aliae definitiones. Ergo haec non videtur esse sufficiens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dicta assignatio Apostoli est recta et propria definitio fidei quantum ad ea quae exiguntur ad definitionem, quamvis non quantum ad modum definitionis, quam auctores, et etiam philosophi, neglexerunt, sicut etiam et formam syllogismi praetermittunt ponentes ea ex quibus syllogismus formari potest. Habitus autem quilibet per actum cognoscitur, et actus ex obiecto specificatur, et ex fine bonitatem habet; et ideo Apostolus definit fidem per duo, scilicet per comparisonem ad obiectum, quod est res non apparens, scilicet secundum naturalem cognitionem; et per comparisonem ad finem, in hoc quod dicit: Substantia rerum sperandarum. Quamvis enim idem sit obiectum et finis fidei, non tamen secundum eandem rationem: est enim Deus obiectum ejus, in quantum est prima veritas supra posse naturale intellectus nostri elevata; et sic dicitur non apparens; est vero finis ejus, secundum quod est quodammodo bonum sua altitudine facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsam communicabilem praebens; et hoc dicitur res speranda.

Ad primum ergo dicendum, quod fides dicitur substantia, non quia sit in genere substantiae, sed quia quamdam proprietatem habet substantiae: sicut enim substantia est fundamentum et basis omnium aliorum entium, ita fides est fundamentum totius spiritualis aedificii. Et per hunc modum di-

citur etiam quod lux est hypostasis coloris, quia in natura lucis omnes colores fundantur.

Ad secundum dicendum, quod in hoc quod dicit, Rerum sperandarum, non intendit ponere obiectum fidei, sed finem. Finis autem fidei ultimus quamvis sit ipsa veritas, ejus visio pro fide redditur, non tamen verum dicitur rationem finis. Sed cum spes designat quendam motum tendentis in finem (1), res speranda importat terminum illius motus, et ita importat rationem finis. Finis autem quantum ad intentionem prius (2) est in omnibus habitibus qui ad voluntatem pertinent, quamvis sit posterius in adptione.

Ad tertium dicendum, quod amor est communiter et rei jam adeptae et rei adipiscendae; spes autem est tantum rei adipiscendae: quia illud quod videt quis, quid sperat? Roman. 8. 24. Unde cum fides sit de non visis, res speranda importat relationem ad finem proprium, secundum statum in quo est fides, non autem res diligenda; et ideo magis dicit, Rerum sperandarum quam, diligendarum: quia definitio ex propriis debet dari.

Ad quartum dicendum, quod argumentum proprie dicitur processus rationis de notis ad ignota manifestanda, secundum quod dicit Boetius (3), quod est ratio rei dubiae faciens fidem. Et quia tota vis argumenti consistit in medio termino, ex quo ad ignotorum probationem proceditur; ideo dicitur ipsum medium argumentum, sive sit signum, sive causa, sive effectus. Et quia in medio termino, vel in principio ex quo argumentando proceditur, continetur virtute totus processus argumentationis; ideo tractum est nomen argumenti ad hoc quod quaelibet brevis praelibatio futurae narrationis dicatur argumentum, sicut in epistolis Pauli singulis praemittuntur argumenta. Et quia principium vel medium dicitur argumentum in quantum habet virtutem manifestandi conclusionem, et hoc verius inest ei ex lumine intellectus agentis, cujus est instrumentum, quia omnia quae arguuntur, a lumine manifestantur, ut dicitur Ephes. 3; ideo ipsum lumen quo manifestantur principia, sicut principia manifestantur conclusiones, potest dici argumentum ipsorum principiorum. Et his tribus ultimis modis potest dici fides argumentum. Primo in quantum ipsa fides est manifestativa alterius, sive in quantum unus articulus manifestat alium, sicut resurrectio Christi resurrectionem futuram; sive in quantum ex ipsis articulis quaedam alia in Theologia syllogizantur; sive in quantum fides unius hominis confirmat fidem alterius. Secundo potest dici argumentum, in quantum est praelibatio futurae visionis, in qua veritas plenarie cognoscitur. Tertio in quantum lumen infusum, quod est habitus fidei, manifestat articulos, sicut lumen intellectus agentis manifestat principia naturaliter nota. Sed esse argumentum secundum primum modum accidit fidei; et ideo in definitione fidei ponitur argumentum secundum alterum duorum modorum ultiorum.

Ad quintum dicendum, quod argumentum et substantia non ponuntur in definitione fidei sicut genera, sed quasi actus, sicut consuetum est quod habitus definiuntur per actus, quia ex eis cogno-

(1) Al. deest in finem.

(2) Al. praevisus.

(3) In lib. de Topicis differentiis (Ex edit. P. Nicolae).

ARTICULUS II.

Utrum credere sit cum assensu cogitare. (2. 2, qu. 2, art. 1 et 2; et de Ver., qu. 14, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod credere non sit cum assensione cogitare, ut dicit Augustinus (lib. de praedest. Sanct., cap. 2). Assentire enim voluntatis esse videtur, sicut consentire. Sed credere ad cognitionem pertinet. Ergo credere non est assentire.

2. Praeterea, cogitare inquisitionem importat; quia cogitare est simul coagitare. Sed fides, ut dicit Damascenus (ubi supra), est non (1) inquisitivus consensus. Ergo credere, quod est actus fidei, magis est assentire sine cogitatione, quam cum cogitatione.

3. Praeterea, cogitare est actus cogitativae potentiae, quae ponitur a philosophis in parte sensitiva, cum habeat organum determinatum. Sed ea quae sunt fidei, solus intellectus percipit. Ergo credere non habet cogitationem adjunctam.

4. Praeterea, si credere est cum assensione cogitare, est scire, et hujusmodi. Ergo scire est idem quod credere; quod falsum est.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod inconvenienter multipliciter credere, secundum quod est actus fidei. Unius enim habitus unus est actus, ex quo habitus per actus discernuntur. Sed fides est unus habitus. Ergo tantum unus actus debet assignari.

2. Praeterea, de eo quod demonstratur, non est fides, sed scientia: quia quod demonstratur, non est non apparens. Sed Deum esse, demonstrative probatur etiam a philosophis. Ergo actus fidei non est credere Deum esse.

3. Praeterea, in actu fidei discernitur fidelis ab infideli. Sed nullus est ita infidelis quin credat quod Deus non loquitur nisi verum. Ergo credere vera esse quae Deus loquitur, non est actus fidei; sed magis credere vera esse quae nuntius Dei loquitur: et sic credere homini magis est actus fidei quam credere Deo.

4. Praeterea, fides et caritas sunt virtutes distinctae. Sed amare Deum est actus caritatis. Ergo credendo amare non est actus fidei.

5. Praeterea, per hoc quod homo Deum amat, in eum tendit et adhaeret ei, et membris ejus incorporatur. Ergo videtur quod superflue ponatur ista verborum inculcatio (2).

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod actus fidei habeat minorem certitudinem quam actus scientiae. Quia, ut dicit Hugo de sancto Victore (ubi supra), fides est certitudo de absentibus, infra scientiam, et supra opinionem. Ergo sicut fides est certior quam opinio, ita est minus certa quam scientia.

2. Praeterea, certius est quod est dubitationi impermixtus, sicut albus est quod est nigro impermixtus. Sed ea quae sunt scita, nullo modo possunt habere dubitationem; ea autem quae sunt

seuntur; et illorum actuum unus importat comparisonem fidei ad obiectum, alius comparisonem ejus ad finem ultimum, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod dubietas tollit firmitatem adhaesionis, quod non tollit hoc quod dicitur non apparens; sed tollit tantum visionem rei creditae; et ideo non potuit dici, Dubiorum, quia fides habet firmam adhaesionem; sed dicitur, Non apparentium, quia non habet plenam visionem.

Ad septimum dicendum, quod cognitio fidei ex voluntate procedit: quia nullus credit nisi volens; et ideo non est mirum, si in definitione fidei ea quae ad affectionem pertinent, his quae pertinent ad cognitionem, praeponuntur.

Ad octavum dicendum, quod si definitio de re aliqua daretur quae complete comprehenderet omnia principia rei, non esset unius rei nisi una definitio. Sed quia in quibusdam definitionibus ponuntur quaedam principia sine aliis, ideo contingit variari definitiones de una et eadem re. Definitio autem fidei data ab Apostolo comprehendit omnia principia fidei, ex quibus habitus consueverunt definiri, scilicet finem, obiectum, et actum; ex quibus etiam intelligitur genus et subjectum: quia ex actu cognoscitur quae potentia sit subjectum fidei; et iterum ex actu cognoscitur habitus, quod est genus fidei remotum; et ex fine cognoscitur virtus, quod est genus proximum. Et hoc etiam ponit Damascenus (in 4 lib. de Fide, cap. 11) dicens, quod fides est rerum quae sperantur, hypostasis, rerum quae non videntur, redargutio; et addit quoddam accidens fidei, scilicet certitudinem, subdens: Injudicabilis species, et certa, et quae comprehendi non potest, eorum quae a Deo nobis annuntiata sunt, et petitionum nostrarum fruitionis, id est adimpletionis. Facit enim fides certitudinem et de credendis, secundum quod est argumentum, et de adipiscendis, secundum quod est substantia rerum sperandarum. Dionysius autem in libro de divin. Nom. (cap. 7), definit fidem dicens: Fides est manens credentium collocatio, quae justos collocat in virtute, et hoc est idem quod Apostolus dicit: Substantia rerum sperandarum. Augustinus autem (15 lib. de Trinit. cap. 1) dicit, quod fides est virtus quae creditur quae non videntur; et hoc est idem quod dicit Apostolus: Argumentum non apparentium; et in idem redit quod Damascenus dicit (lib. 4 de Fide, cap. 12), quod fides est non inquisitivus (1) consensus: quia per hoc quod dicit, Non inquisitivus, ostendit quod ea quae fidei sunt, non sunt pervia rationi inquirenti. Hugo autem de Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 10, cap. 2) definit fidem per aliquid ejus accidens, scilicet certitudinem, dicens, quod fides est certitudo quaedam animi de absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta. Et hoc etiam accidens fidei potest haberi ex definitione Apostoli ex hoc quod fides est argumentum non apparentium: argumentum enim importat certitudinem: unde ponit scientiam (2) supra opinionem: non apparentium vero importat absentiam cognoscibilis, per quod ponitur fides sub scientia. Unde patet quod definitio Apostoli includit omnes alias definitiones de fide datas.

(1) Al. hic et infra inquisitivus.

(2) Forte fidem.

(1) Al. non est.

(2) Al. conculcatio.