

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit virtus.
(2-2, quaest. 17, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus. Spes enim dividitur contra timorem, gaudium, et tristitiam. Sed nullum istorum (1) ponitur in genere virtutis; quinimmo tristitia ponitur in genere vitii, quantum ad accidiam et invidiam; ponitur etiam inter sacramenta quantum ad poenitentiam; gaudium autem in genere fructus, ut patet Gal. 5; timor autem in genere doni, ut dicitur Isa. 11. Ergo neque spes debet esse virtus.

2. Praeterea, sicut virtutes infusae ordinantur ad aliquod arduum, quod est (2) vita aeterna; ita et virtutes acquisitae ad aliquod arduum, quod est felicitas civilis, vel contemplativa. Sed philosophi tractantes de virtutibus acquisitis, non posuerunt spem esse virtutem. Ergo apud theologos spes non debet poni virtus.

3. Praeterea, nulla virtus provenit ex meritis; quia virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut Augustinus ait (lib. 4 cont. Julian., cap. 5, et 2 de lib. Arb., cap. 19). Sed spes provenit ex meritis, ut in littera dicitur. Ergo spes non est virtus.

4. Praeterea, nulla virtus opponitur alicui bono; quia bonum bono non est contrarium, sicut malum malo, ut dicitur in praedicamentis. Sed spes opponitur timori, quod est bonum et laudabile. Ergo spes non est virtus.

5. Praeterea, nulla virtus habet actum mercenarium: quia virtus operatur bonum propter seipsum. Sed spes habet actum mercenarium, cum intendat in remunerationem. Ergo spes non est virtus.

Sed contra, nihil inducit ad vitam aeternam, nisi virtus. Sed spes inducit ad vitam aeternam, ut patet in Psal. 3, 12: *Luctentur omnes qui sperant in te: in aeternum exultabunt, et habitabis in eis.* Ergo spes est virtus.

Praeterea, spes est propinquior caritati, quae est mater omnium virtutum, quam fides, quia est in affectu. Sed fides est virtus. Ergo et spes.

Praeterea, nihil est meritum, nisi actus virtutis. Sed spei actus est meritorius: quia a confessione liberat. Psal. 50, 4: *In te Domine speravi: non confundar in aeternum.* Ergo spes est virtus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 25, quaest. 1, art. 2 et 5, dictum est, virtus secundum communem usum loquendi dicitur habitus inclinans ad actum; qui est bonus dupliciter, scilicet secundum convenientiam ad potentiam agentem, et secundum objectum: quod habet rationem boni, inquantum est objectum talis actus. Haec autem duo sunt in actu spei. Cum enim spes in appetitiva parte sit, oportet quod objectum ejus sit bonum sub ratione boni; et sic actus spei habet bonitatem ex ratione objecti. Similiter etiam spes supra expectationem addit certitudinem, ut patet per definitionem in littera positam. Certitudo autem importat determinationem respectu ejus ad quod dicitur certitudo. Unde etiam certitudo spei

(1) Al. aliorum.
(2) Al. in vita.

sit de bono expectato, importat determinationem ad bonum. Et ex hoc aliis actus esse perfectae potentiae convenientis, quod ad bonum ipsius determinationem habet; sicut actus scientiae, qui determinat intellectum ad verum, quod est bonum intellectus; non autem actus opinionis, quae est veri et falsi: propter quod scientia est virtus, et non opinio, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 4). Unde patet quod spes virtus debet dici etiam secundum communem usum loquendi.

Ad primum ergo dicendum, quod spes, secundum quod est passio, non est virtus, sed secundum quod est in appetitu intellectivae partis. Nec aliarum passionum nomina ita convenienter ad virtutes transumi possunt sicut nomen spei: quia spes dicitur in ordine ad bonum, et propter hoc importat motum appetitus in bonum tendentis; et sic habet quandam similitudinem cum intentione et electione boni, quae requiruntur in omni virtute; timor autem dicitur in ordine ad malum. Recedat autem a malo, quamvis ad virtutem pertineat, non tamen in hoc consistit perfectio virtutis, sed in electione boni. Gaudium autem et tristitia magis dicunt impressionem boni et mali in appetitum, quam motum appetitus in ea; unde non habent similitudinem cum electione virtutis.

Ad secundum dicendum, quod illud arduum in quod ordinant virtutes acquisitae, est finis proportionatus facultati naturae; et ideo natura per se ipsam determinata est ad sperandum illum finem; unde non indiget aliquo habitu superaddito, per quem determinetur in illud. Sed hoc arduum quod est vita aeterna, excedit facultatem naturae. Unde cum ex se natura non sit determinata ad sperandum illud, oportet quod determinetur per aliquem habitum infusum; et haec est spes, quae est virtus.

Ad tertium dicendum, quod spes multis modis dicitur. Quandoque enim nominat passionem; et sic non est virtus. Quandoque nominat habitum inclinantem ad actum voluntatis similem spei quae est in parte sensitiva, quae est passio; et sic est virtus. Quandoque vero nominat ipsum actum; et sic est actus virtutis. Quandoque autem nominat ipsam rem speratam: Tit. 2, 13: *Expectantes beatam spem*; et sic est objectum virtutis. Quandoque autem nominat certitudinem, quae consequitur spem; Rom. 3, 4: *Probatio vero spem*, id est spei certitudinem; et sic nominat statum perfectionis in virtutem, quantum ad certitudinis intentionem. Habitus ergo spei quae est virtus, ex meritis non procedit: sed objectum, id est ipsa res sperata, pro meritis redditur; et ideo etiam actus spei in suum objectum tendit ex praesuppositione meritorum; et secundum hoc dicitur ex meritis provenire ratione sui actus.

Ad quartum dicendum, quod spes quae est virtus, non opponitur timori qui est donum: quia spes extendit se in Deum ex consideratione divinae largitatis, timor vero dicit resiliitionem ex consideratione propriae parvitas; et ita non est secundum idem resiliitio timoris et extensio spei; unde non sunt contraria.

Ad quintum dicendum, quod facere aliquid propter aliquod commodum temporale, facit actum mercenarium, non autem facere propter remunerationem aeternam; quia continentia non sibi sufficit ad salutem, si pro solo amore pudicitiae retinetur, ut dicitur in lib. de eccles. Dogmat. (cap.

64), et eadem ratio est de aliis humanis actibus. Vel dicendum, quod actus dicitur esse mercenarius qui propter mercedem fit, non autem qui est circa ipsam mercedem. Quamvis ergo actus spei sit expectare beatitudinem, quae est merces; non tamen eam expectat propter ipsam mercedem, sed ex inclinatione habitus, sicut et in aliis virtutibus contingit. Et praeterea non expectat eam inquantum est merces, sed inquantum est summum quoddam arduum: habet enim Deum pro principali objecto.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit virtus theologica.
(2-2, quaest. 17, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus theologica. Omnis enim virtus theologica habet Deum pro objecto. Sed irascibilis objectum Deus esse non potest: quia cum sit appetitus sensitivae partis, non extendit se ultra bonum sensibile. Cum ergo spes ad irascibilem pertineat, videtur quod spes non sit virtus theologica.

2. Praeterea, Isa. 50, 13, dicitur: *In spe erit fortitudo vestra.* Sed fortitudo non est virtus theologica, sed cardinalis. Ergo et spes; et praecipue cum eadem extrema videantur habere, scilicet timiditatem et audaciam.

3. Praeterea, expectare est longanimitas: Gal. 5, 22: *Longanimitas expectationis* (1). Similiter videtur esse patientia; Rom. 8, 25: *Si quae non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Ergo cum spes sit expectatio, videtur quod spes sit idem quod patientia vel longanimitas: quae quidem non sunt virtutes theologicae: ergo nec spes.

4. Praeterea, spei est in arduum tendere. Sed hoc est magnanimitas, quae maxime magnum attendit. Ergo spes est idem quod magnanimitas. Sed magnanimitas est virtus moralis et non theologica. Ergo et (2) spes.

Sed contra, spes dividitur ex opposito aliis virtutibus theologis: 1 Corinth. 13, 13: *Nunc autem inveniunt fides, spes, caritas, tria haec.* Ergo est virtus theologica.

Praeterea, omnis virtus quae habet finem ultimum pro objecto, est virtus theologica. Talis autem est spes, cum sit expectatio futurae beatitudinis. Ergo spes est virtus theologica.

Praeterea, omnis virtus moralis est circa passiones, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Hoc autem non competit spei. Ergo non est virtus moralis. Neque est intellectualis, quia non pertinet ad cognitionem, ut prius dictum est. Ergo est virtus theologica.

Solutio. Respondeo dicendum, quod spes de ratione sua dicit extensionem appetitus in aliquod arduum, quod non omnino excedit facultatem sperantis. Ea enim quae excedunt, et velut excedentia apprehenduntur, desperationem magis quam spem faciunt; unde secundum hoc quod inest alicui facultas in aliquod arduum, secundum hoc est inclinatio in illud arduum; et ideo in illud arduum quod proportionatur facultati naturae sensitivae,

(1) In textu quidem *longanimitas* inter Spiritus sancti fructus 5, 22; in Glossa interim, *longanimitatem* interpretante, ut hic, *expectationis* (Ec. edit. P. Nicolai).

(2) Al. est.

inclinatio sensitivi appetitus spem facit, quae est passio; in illud vero arduum quod proportionatur naturae intellectivae, inclinatio illius facit spem, quae est actus voluntatis. Sed quia est aliquod arduum quod excedit facultatem naturae, ad quod homo per gratiam potest pervenire, scilicet ipse Deus, inquantum est nostra beatitudo; ideo oportet quod ex aliquo dono gratuito naturae superaddito fiat inclinatio in illud arduum; et illud donum est habitus spei. Et quia habet objectum ipsum Deum, ideo oportet quod sit virtus theologica; et ideo in secunda definitione spei quam Magister ponit, exprimitur tota ratio spei secundum quod est virtus theologica. *Expectatio* enim, ut ex dictis patet, proprie loquendo, dicit extensionem appetitus in aliquod arduum; *certa* autem dicit completionem praedictae extensionis, et quasi determinationem; et in hoc completur ratio spei absolute. Objectum autem quod facit spem esse theologiam virtutem, est futura beatitudo. Illud autem unde est facultas perveniendi in finem istum, et merita, sive accipiatur gratia pro divina liberalitate, sive pro dono gratuito.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt quod etiam appetitus rationis dividitur per irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc propositio habet falsitatem. Sed quia omnes auctores distinguunt irascibilem a concupiscibili, sive sancti, sive philosophi, ponunt irascibilem et concupiscibilem in appetitu sensitivo; ideo dicendum, quod subjectum spei, prout dicitur virtus theologica, non est vis irascibilis, sed voluntas, inquantum actus ejus spes dici potest: nisi forte ipsam voluntatem, inquantum habet actus similes actibus irascibilis, dicamus irascibilem; sed tunc irascibilis et concupiscibilis non erunt diversae potentiae, sed nominabunt eandem potentiam, scilicet voluntatem, secundum diversos actus.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra, praec. quaest., art. 5 et 4 ad 3, dictum est, extendi in aliquod arduum, est dupliciter, quia vel est bonum in quod extenditur ut acquiratur; et sic extendi est spei: vel in aliquod arduum, ut repellatur; et hoc est audacia. Et similiter resilire ab aliquo arduo est dupliciter: quia vel est bonum quod propter difficultatem (1) dimittitur; et sic est desperatio: vel est malum quod propter difficultatem fugitur; et sic est timor. Et sic patet quod spes non inter audaciam et timiditatem est, sed inter praesumptionem et desperationem. Fortitudo autem quae habet periculum pro objecto, est inter timiditatem et audaciam. Et ideo spes et fortitudo non est idem. Nec fortitudo potest esse virtus theologica: quia Deus, qui est objectum virtutis theologicae, non habet rationem periculi quamvis habeat rationem ardui. Sed quia ex fine diriguntur ea quae sunt ad finem, ideo virtutes theologicae, quae habent finem ultimum pro objecto, non solum operantur circa ipsum secundum se, sed ut est directivum aliorum quae sunt ad finem; et ideo sunt quoddammodo principia aliarum virtutum. Sicut fides non solum cognoscit verum primum, sed etiam alia quae ex veritate prima manifestantur ordinantia in ipsam; unde et in articulis fidei multa continentur quae ad creaturas pertinent. Similiter et caritas non solum facit diligere Deum, sed etiam proximum propter Deum.

(1) Al. facultatem.

Similiter et spes non facit tendere in ipsum Deum ut quoddam arduum consequendum, sed etiam ut ex ipso est auxilium in omnibus aliis arduis, vel bonis acquirendis, vel malis vitandis. Unde qui habet spem, sperat Deum consequi, speratque per ipsum omnia necessaria, quantumcumque sint difficilia, obtinere: sperat omnia noevia, quantumcumque sint difficilia, repellere. Et secundum hoc spes est in homine principium omnium operationum quae ad bonum arduum ordinantur, sicut caritas omnium quae in bonum tendunt, et sicut fides omnium quae ad cognitionem pertinent. Unde fides est in gratuitis, sicut intellectus principiorum in naturalibus et acquisitis; unde secundum hoc dicitur: *In spe erit fortitudo vestra*; non quasi spes sit ipsa fortitudo, sed quia est principium ipsius fortitudinis.

Ad tertium dicendum, quod expectatio patientiae est expectatio divini auxilii in periculis; expectatio autem longanimitatis est expectatio divini auxilii in laboribus actionis tendentis in aliquid bonum arduum obtinendum. Unde patet ex praedictis quod expectatio patientiae et longanimitatis est per participationem expectationis a spe, secundum quod virtutes posteriores participant aliquid a prioribus; sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliae virtutes participant aliquid a caritate, scilicet desiderium summi boni, propter quod operantur.

Ad quartum dicendum, quod magnanimitas magis accedit ad spem quam aliqua dictarum virtutum: quia est secundum extensionem appetitus in aliquid bonum arduum obtinendum; et ideo circa spem passionem versatur, et ejus opposita, ut sic sint in irascibili tres virtutes quantum ad tria genera passionum. Magnanimitas quidem quantum ad genus spei et aliarum passionum circumstantium ipsam, quae habent bonum arduum expectatum pro objecto; fortitudo autem circa timorem et audaciam; mansuetudo autem circa iram. Sed tamen magnanimitas non est idem quod spes virtus: quia est circa arduum quod consistit in rebus humanis, non circa arduum quod est Deus; unde non est virtus theologica, sed moralis, participans aliquid a spe.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit virtus distincta ab aliis.
(2-2, quaest. 17, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit virtus distincta ab aliis virtutibus theologis. Virtutes enim distinguuntur per actus et obiecta. Sed spes est expectatio futurae beatitudinis, quae est etiam obiectum omnium virtutum theologiarum. Ergo spes non distinguitur ab aliis virtutibus theologis.

2. Praeterea, virtutes theologicae ordiantur nos immediate ad Deum. Sed aliquis sufficienter ordinatur per hoc quod cognoscit eum, et amat ipsum: quod facit fides et caritas. Ergo spes non distinguitur ab utraque.

3. Praeterea, expectare est actus spei. Sed expectare pertinet ad fidem: quia in simbolo dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum*. Ergo spes non differt a fide.

4. Praeterea, videtur quod nec a caritate. Quia spei est tendere in Deum, quod est proprium caritatis. Ergo spes non differt a fide, et caritate.

Sed contra, 1. Corinth. 13, spes connumeratur aliis duabus. Ergo differt ab eis.

Praeterea, spes in voluntate dicitur ad similitudinem spei quae est in irascibili, ut prius dictum est. Sed spes quae est passio irascibilis, differt a cognitione quae est fidei, et amore qui est caritatis. Ergo spes quae est in voluntate, differt a fide et caritate.

QAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod spes non possit esse nisi formata caritate. Spes enim praesupponit merita, ut patet ex definitione ipsius. Sed meritum non potest esse in habente aliquam virtutem informem. Ergo spes non potest esse informis.

2. Praeterea, ex hoc ipso quod tendit fides in Deum, est fides formata. Sed spes habet in Deum tendere. Ergo semper est spes formata.

3. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 14 de Civ. Dei, cap. 9), quod omnis affectio ex amore est. Sed spes est affectio quaedam. Ergo est ex amore. Sed omne quod est ex amore, est formatum: quia caritatis est formare alias virtutes. Ergo spes semper est formata.

Sed contra, sicut timor est suppliciorum aeternorum, ita et spes praemiorum. Sed timor potest esse formatus et informis. Ergo et spes.

Praeterea, quicumque non habet spem, est desperatus. Sed quicumque peccat mortaliter, non habet spem formatam. Si ergo omnis spes esset formata, quicumque peccat mortaliter, esset desperatus. Sed desperatio est peccatum in Spiritu sanctum. Ergo quicumque peccat mortaliter, peccaret in Spiritu sanctum, quod est falsum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primum quaestionem, quod, sicut supra, dist. 15, quaest. 1, art. 4, quaestione 2, in corp., dictum est, virtutes theologicae sunt ad ordinandum nos in finem ultimum. Ad hoc autem quod aliquis incipiat operari propter finem aliquem, oportet primo quod cognoscat finem illum, et secundo quod desideret ipsum. Sed quia voluntas est possibile et impossibile; neque aliquis operatur propter aliquid quod est impossibile adipisci, quamvis illud appetat: ideo oportet quod voluntas ad hoc quod operari incipiat, tendat in illud sicut in possibile: et haec inclinatio voluntatis tendentis in bonum aeternum quasi possibile sibi per gratiam, est actus spei. Et ideo spes est aliquid distinctum a fide et caritate: quia fides facit cognitionem de fine, in quantum ostendit finem bonum esse, et sic insurgit motus caritatis; in quantum vero ostendit finem esse possibilem, sic insurgit motus spei: quia fides est fundamentum omnium virtutum, praecedens omnes quantum ad naturalem ordinem actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod idem secundum rem est obiectum omnium virtutum theologiarum, sed differt secundum rationem: quia in quantum est primum verum, est obiectum fidei; in quantum est summum bonum, est obiectum caritatis; in quantum est altissimum arduum, est obiectum spei. Et quia beatitudo nominat maxime arduum, cum sit status omnium honorum aggregatione completus, ut dicit Boetius (3 de Consol., pros. 2), ideo in definitione spei praecipue ponitur beatitudo. Virtus autem et potentia non differunt ex obiectis secundum differentiam realem obiecti, sed secundum

diversas rationes obiecti: quae quidem rationes formaliter complent obiectum ipsum.

Ad secundum dicendum, quod illa duo non sufficient ad hoc quod aliquis incipiat operari propter finem, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur expectare, in quantum est origo expectationis, ostendendo illud quod est expectandum, ex se possibile acquiri.

Ad quartum dicendum, quod tendere in appetibile, est tam irascibilis quam concupiscibilis, sed differenter: quia tendere in aliquid bonum ut est bonum simpliciter, est concupiscibilis; sed tendere in aliquid ut est arduum et difficile, est irascibilis: et per hunc modum diversimode etiam tendit in Deum spes et caritas.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, quaest. praec. art. 8, in corp., desiderium et amor in hoc differunt quod amor quodammodo importat quendam convenientiam et connaturalitatem ad amatum, quod quidem perficitur dum amatum aliquo modo habetur; desiderium autem importat motum in ipsum amabile nondum habitum; unde motus appetitus incipit in desiderio, et terminatur in amore completo; et ideo desiderium est quaedam inchoatio amoris, et quasi quidam amor imperfectus. Sed quia primum habere rei est secundum quod est in potentia: quia quod est in facultate habentis, quasi jam haberi reputatur: ideo primum quod amorem inducit, est facultas habendi id quod desideratur. In hac autem facultate spes consistit; et ideo amor rei distantis, quae actu non habetur, praesupponit spem. Sed quia spes non est nisi boni, et primus motus appetitus in bonum, est desiderium; ideo spes praesupponit desiderium, et est media inter amorem et desiderium. Et hoc rationabiliter accidit: quia enim irascibilis est propter concupiscibilem, ideo actus irascibilis a concupiscibili incipit, et in concupiscibili terminatur. Amor enim et desiderium in concupiscibili sunt; spes autem in irascibili; et similis est eorum ordo secundum quod est in voluntate. Unde patet quod actus fidei praecedit desiderium, quia omnis actus affectivae praesupponit actum cognitivae; desiderium autem praecedit spem, spes autem amorem; et ideo sicut fides potest esse informis, quia actus ejus praecedit actum amoris; ita et spes.

Ad primum ergo dicendum, quod spes non praesupponit merita in actu, sed in proposito. Non enim aliquis sperat propter merita, quasi merita existentia producant actum spei; sed quia per merita quae proponit, ad beatitudinem se pervenire sperat.

Ad secundum dicendum, quod fides formata tendit in Deum ex amore; sed spes informis non est ex amore, sed ex desiderio.

Ad tertium dicendum, quod ibi accipitur amor large pro amore imperfecto, quod est desiderium, quod est primus motus appetitivae virtutis: desiderium autem non sufficit ad formandum actus virtutum.

ARTICULUS IV.

Utrum spes habeat certitudinem in suo actu.
(2-2, quaest. 18, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non habeat certitudinem in suo actu. Certitudo e-

nim ad cognitionem pertinet, quia dubitationi opponitur. Sed spes non pertinet ad cognitionem, sed ad affectionem. Ergo ad spem non pertinet certitudo.

2. Praeterea, de eo quod nunquam erit, non potest esse certitudo. Sed aliquis habet spem de vita aeterna, quam nunquam habebit. Ergo spes non habet certitudinem.

3. Praeterea, omne quod dependet ex contingenti, non potest habere certitudinem, nisi quando jam est. Sed hunc habere vitam aeternam, dependet ex meritis, quae sunt ex libero arbitrio, quod est maxime contingens causa. Ergo non potest esse certitudo de hoc quod iste habeat vitam aeternam; ergo cum spes sit de hoc, videtur quod spes non habeat certitudinem.

4. Praeterea, non potest de eodem esse certitudo, seu securitas, et timor. Sed homo quamdum in hac vita est, habet timorem castum de separatione a Deo. Ergo non potest habere certitudinem de habendo vitam aeternam.

5. Praeterea, nullus habebit vitam aeternam, nisi habeat caritatem et gratiam. Sed nullus scit se habere gratiam et caritatem, necdum ut finaliter habeat. Ergo non potest esse in spe certitudo de vita aeterna.

Sed contra, 2 Tim. 1, 12: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare in illum diem*. Sed hoc ad spem pertinet. Ergo spes habet certitudinem.

Praeterea, Philosophus dicit (2 Ethic., cap. 6), quod virtus est certior omni arte. Sed spes est virtus. Ergo habet certitudinem.

Praeterea, sicut fides ininitur gratiae veritati, ita spes summae largitati: quia ex prima provenit, ut in littera dicitur. Sed summa largitas non potest alicui deficere, sicut neque prima veritas aliquid decipere. Ergo sicut fides habet certitudinem, ita et spes.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod spes non habet aliam certitudinem nisi a fide; sed in hoc differunt quod certitudo fidei est in universali, sicut quod quilibet bonus habet vitam aeternam; certitudo autem spei est in particulari, sicut quod iste, si bene facit, habet vitam aeternam; et ideo certitudo fidei est absoluta et universalis, certitudo autem spei particularis est, et conditionata. Sed hoc non potest stare: quia universale et particulare non diversificant essentiam neque habitum; unde secundum hoc spes a fide non differret secundum habitum, neque in alia potentia esset; quod omnino falsum est. Et ideo aliter est dicendum, quod certitudo proprie dicitur firmas adhaesionis virtutis cognitivae in sum cognoscibile. Sed omnis operatio et motus cuiuscumque tendentis in finem est ex cognitione dirigente, vel conjuncta, sicut in agentibus per voluntatem, vel remota, sicut in agentibus per naturam. Quia vero non tenderet determinate in finem suum nisi ab aliqua cognitione praecedente in ipsum ordinaretur, inde est quod opus naturae est simile operi artis, in quantum per determinata media tendit in suum finem. Et hoc habet ex determinatione divinae sapientiae instituentis naturam; et ideo nomina quae ad cognitionem pertinent, ad naturales operationes transferuntur; sicut dicitur quod natura sagaciter operatur et infallibiliter; et sic etiam dicitur certitudo in natura tendente in finem. Et quia virtus

in modum naturae operatur inclinando in determinatum finem, ideo virtus dicitur esse certior arte; sicut et natura inquantum inclinatur infallibiliter, quantum ex ea est, in finem; et talis est certitudo spei; aliter tamen quam in aliis virtutibus. Quia enim spes supponit facultatem in finem perveniendi, quae quidem est ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et ex meritis, secundum quae omnes virtutes in finem ultimum perveniunt; ideo certitudo spei causatur ex liberalitate divina ordinante nos in finem, et etiam ex inclinatione omnium aliarum virtutum, et etiam ex inclinatione ipsius habitus; et ideo praeter certitudinem quam habet ut quaedam virtus, includit certitudinem quae est in omnibus aliis virtutibus, et ulterius certitudinem divinae ordinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod certitudo primo et principaliter est in cognitione: sed per similitudinem et participative est in omnibus operibus naturae et virtutis.

Ad secundum dicendum, quod certitudo cognitionis est ex seipso; certitudo autem naturae est ex alio ordinante in finem; et ideo certitudo cognitionis nunquam deficit, sed certitudo naturae deficit quidem non per se, sed per accidens, quia talis defectus non est ex ipso directivo in finem, ex quo habet certitudinem, sed ex aliquo accidente; sicut ignis habet certitudinem absolutam calefaciendi, et tamen deficit quandoque ex aliquo impedimento. Et similiter est de spe; unde etiam ipsa inclinationis naturae certitudo dicitur spes, ut patet Rom. 4, 18: *Qui contra spem in spem credit.*

Et similiter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quamdiu in hac vita sumus, potest esse accidentale impedimentum ne spes, quae de se certitudinem habet, suum finem consequatur; et ideo nunc cum spe adiungitur timor separationis; sed in futuro, quando non poterit esse accidentale impedimentum, tunc non erit timor separationis, neque etiam spes; quia quod sperabatur, tunc habebitur.

Ad quintum dicendum, quod licet nesciam utrum finaliter habiturus sim caritatem, tamen scio quod caritas et merita quae in proposito habeo, ad vitam aeternam certitudinaliter perducent.

Ex praedictis patet quod certitudo spei et fidei in quatuor differunt. Primo in hoc quod certitudo fidei est intellectus, certitudo autem spei est affectus. Secundo, quia certitudo fidei non potest deficere; sed certitudo spei per accidens deficit. Tertio, quia certitudo fidei est de complexo; certitudo autem spei est de incompleto, quod est appetitus objectum. Quarto, quia certitudini fidei opponitur dubitatio; certitudini autem spei opponitur diffidentia vel haesitatio. Ideo sciendum est, quod certitudo spei, quantum ad inclinationem habitus, est major in habente spem formatam, etiam praesentio ad mortem, quam in praedestinato habente spem informem; sed inquantum includit certitudinem quae est ex Dei ordinatione, et ex meritis quae sunt in proposito, est aequalis in utroque.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit spes.

(2-2, q. 18, art. 2; et 5 p., q. 7, art. 4).

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod in

Christo fuerit spes. Ps. 50, 1: *In te Domine speravi*; et exponitur in persona Christi. Ergo habuit spem.

Praeterea, deerat ei aliquid ad beatitudinem, scilicet gloria corporis. Ergo potuit illam sperare, cum spes sit expectatio beatitudinis.

Sed contra, spes est de non visis, Rom. 8. Sed Christus videbat bona aeterna, quorum est spes. Ergo non habuit spem.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod Angeli et animae sanctorum spem habeant. Angelis enim accrescit gaudium ex salute illorum quae custodiunt: Luc. 13, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente*; et similiter etiam sancti gaudent de bonis aliorum, quae quotidie fiunt. Ergo habent aliquid quod sperant.

2. Praeterea, animae sanctorum expectant stolum corporis; unde dictum est, Apoc. 6, 11, *ut expectarent adhuc modicum tempus, donec compleantur conservi eorum*. Sed expectatio est spei. Ergo ipsi habent spem.

Sed contra: *eum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, 1 Corinth. 13, 10. Sed spes ex parte est, quia est de non habitis. Ergo cum sanctis venerit quod perfectum est, videtur quod spem non habeant.

QUAESTIUNCULA III.

1. Videtur quod nec patres qui erant in limbo, spem habuerint. Quia *spes quae differtur, affligit animam*, ut dicitur in Prov. 13, 12. Sed in sanctis patribus qui erant in limbo, non erat aliqua afflictio. Ergo non habebant spem.

2. Praeterea, spes procedit ex meritis. Sed ipsi non erant in statu merendi; similiter nec illi qui sunt in purgatorio. Ergo non habent spem.

Sed contra, quicumque cupit aliquid quod nondum habet, expectat illud. Sed patres qui erant in limbo, cupiebant beatitudinem, quam nondum habebant. Ergo expectabant illam; ergo habebant spem.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod etiam damnati et daemones habeant spem. Job 40, 28, dicitur de ipso (1): *Spes ejus frustrabitur eum*. Ergo habet spem.

2. Praeterea, sicut fides est informis, ita et spes. Sed habent fidem informem. Ergo et spes.

Sed contra, spes non est de impossibili. Sed daemones et damnati, cum sint in malitia obstinati, non possunt pervenire ad vitam aeternam. Ergo non possunt habere spem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus non habuit spem: quia spes imperfectionem importat, cum fundetur supra agnitionem aenigmaticam; nihil autem imperfectionis ex parte perfectionis animae fuit in Christo; et ideo non fuit in ipso spes.

Ad primum ergo dicendum, quod spes sumitur ibi pro expectatione praemii accidentalitatis, de quo non est proprie spes, quae habet Deum pro ob-

(1) *Al. de seipso.*

jecto; et ideo non sequitur quod Christus proprie spem habuerit.

Et similiter dicendum ad secundum: quia gloria corporis non est principalis in beatitudine.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angeli et beatorum animae, proprie loquendo, spem non habent; et hoc patet ex duobus. Primo, quia cum spes sit virtus theologica, habet Deum pro objecto; et quia gaudium eorum, quod de Deo habent, crescere non potest, ideo illud quod eis accrescit, non pertinet ad spem. Secundo, quia est de arduo et difficili; et quia habenti gloriam essentialem, quae in Dei visione consistit, quidquid aliud creatum est, parvum est; et ideo non potest esse spes neque de gaudio quod de salute aliorum eis accrescit, neque de gaudio quod accrescit animae de gloria corporis; sed potest esse de eis desiderium; et hoc desiderium expectatio large dicitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illi qui sunt in purgatorio, et patres qui erant in limbo, habebant spem: quia spes non evacuatur nisi secundum hoc quod aliquis habet actu id quod speravit; sicut fides evacuatur per id quod videtur illud quod credidit. Illi autem qui in limbo patrum erant, et qui sunt modo in purgatorio, nondum habent beatitudinem, de qua est spes; et ideo spes eorum quam in hac vita habebant, non est evacuata.

Ad primum ergo dicendum, quod dilatio spei antiquis patribus non faciebat afflictionem, quia afflictionis capaces non erant. Vel dicendum, quod quamvis spes ratione absentiae speranti afflictionem faciat, tamen ratione certitudinis delectationem facit. Et quia certitudo spei in eis delectare non poterat, ideo delectatio quae ex certitudine causabatur, absorbebat omnem afflictionem, quae ex absentia contingere posset.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sint in statu merendi, tamen prius meruerunt, et ex illis meritis spes eorum provenit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes fundatur super facultatem perveniendi ad illud quod speratur, vel veram vel aestimatam. In daemone autem et damnato non est facultas ad beatitudinem perveniendi neque in rei veritate neque in eorum aestimatione, quia suae damnationis ignari non sunt; et ideo in eis spes futurae beatitudinis esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod spes ibi improprie sumitur pro expectatione dilationis iudicii: unde etiam Christo dicebant, Matth. 8, 29: *Venisti ante tempus torquere nos*.

Ad secundum dicendum, quod fides non est tantum de illis quae pertinent ad se, sicut spes; et ideo possunt habere fidem de Deo et de aliis, non autem spem de seipsis. Vel dicendum, quod fides informis nullo modo facit tendere in Deum, sicut facit spes etiam informis aliquo modo, ut prius dictum est; et ideo non est simile de fide et spe.

Expositio textus.

Qua spiritualia et aeterna bona sperantur. Contra. Aeternum est unum tantum. Ergo non debuit pluraliter dicere aeterna.

Praeterea, spes est de futuro. Omne autem futurum. *Th. Opera omnia.* V. 7.

turum, est temporale; nullum temporale aeternum (1). Ergo spes non est de aeternis.

Praeterea, nullum temporale aeternum. Ergo superfluit quod dixit, *Spiritualia*.

Et dicendum, quod illud quod per se est aeternum, est unum tantum; sed ejus aeternitas participatur quantum ad multa bona in beatis, scilicet quantum ad diversas doses; et haec participationes dicuntur bona aeterna, non quia careant principio, sed quia careant fine. Vel referendum est ad pluralitatem attributorum.

Ad secundum (2) dicendum, quod illud quod in se est aeternum, est futurum speranti; et sic de Deo potest esse spes.

Ad tertium dicendum, quod *spiritualia* dicitur propter dotes corporis, quae corporalia sunt, et quodammodo aeterna, inquantum in perpetuum durabunt. Vel dicendum, quod utrumque posuit, ut quasi gradatim ad objectum proprium spei perveniretur: quia est de bono spirituali, neque quilibet, sed de aeterno, quod est Deus.

Est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis. Haec definitio datur per actum, ut dictum est. Prima autem data fuit per genus.

Quam natura praebet caritas. Verum est secundum quod est virtus, quod non habet nisi secundum quod est informata caritate. Vel *natura praebet*, sicut perfectum imperfecto prius est natura, tempore posterius.

Spes est de invisibilibus. Contra, aliquis sperat pecuniam quam videt. — Dicendum, quod spes, proprie loquendo, est de non habitis. In spiritualibus autem et aeternis, ea videre, est ipsa habere; non autem in corporalibus; et ideo dicitur esse de invisibilibus. Vel dicendum, quod dicitur esse de invisibilibus, inquantum est de futuris: quia pecunia etsi videatur in se, non tamen videtur ut possedita; et hoc modo spes in ipsam tendit.

Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum rerum, et ad eum pertinentem sui earum spem gerere perhibetur. Contra, Luc. 24, 21: *Nos autem sperabamus quod ipse esset redempturus Israel.* Ergo spes est etiam de alienis.

Praeterea, aliquis desperat de aliquo alio, sicut dicit Augustinus (super Psal. 56, ibi: *Peccatores peribunt*), quod de nemine est desperandum, quamdiu est in hac vita. Ergo et sperari potest de alienis.

Praeterea, sicut homo expectat bonum proprium, ita et per invidiam malum alienum. Ergo spes est etiam de malis.

Praeterea, beatitudo nec in se est futura, sed aeterna; nec respectu praesentis, quia nunquam habebit eam. Ergo spes non semper est de futuris.

Et dicendum ad primum, quod spes est de re aliqua, sicut dicitur: *Spero beatitudinem*; et sic non est nisi de pertinentibus ad se. Est etiam de eventu, sicut dicimus: *Spero quod hoc eveniat*; et sic est de illis quae ad alios pertinent: tamen de hoc eventu non est spes nisi inquantum aestimatur ut bonum speranti.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod malum alterius in-

(1) *Nicolaus omittit ut superfluum nullum temporale aeternum.*

(2) *Al. ad tertium et mox ad quartum.*

vidus aestimat bonum suum; unde est de malo alieno sicut de bono suo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis praecipit non sit habiturus vitam aeternam in rei veritate, et ita non sit ei futura; est tamen ei futura quantum ad suam aestimationem, alias (1) non speraret;

(1) *Al. autem.*

DISTINCTIO XXVII.

De caritate qua diligitur Deus et proximus, quae in Christo vel etiam in nobis est.

Cum autem Christus filium et spem non haberit, dilectionem tamen habuit, in quantum homo, tantam qua maior esse non valet, qui ex caritate extrema animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde caritatem, quam ex opere nobis exhibuit, ut exhibitionis forma nos ad diligendum institueret. Hic aliquid dicendum est de caritate, et modo et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit caritas.

Caritas est dilectio qua diligitur Deus propter se, et proximum propter Deum vel in Deo. Hae habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est: *Diliges Deum ex toto corde, et ex tota mente, et ex tota anima;* quod scriptum est in Deuter. (cap. 6, 5). Secundum est: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum;* (Matth. 22, 39). In his duobus praecipit tota lex pendet et Prophetae (ibid.). Finit enim praecipit est dilectio (1 Tim. 1), et ea est gemina, idest Dei et proximi (1).

Si eadem caritate diligitur Deus et proximus.

Hic quaeritur, si ex ipsa dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus, an alia sit dilectio Dei et alia proximi. Eadem sane est dilectio qua diligitur Deus et proximus, quae Spiritus sanctus est, ut supra (lib. 1, dist. 17) dictum est, quia Deus caritas est. Unde Augustinus (lib. 8 de Trinit., cap. 8): *Joannes ait (epist. 1, cap. 5, 10): Non potest Deum diligere quem non videt, qui fratrem quem videt non diligit. Sed si eum quem videt humano visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiori, quo videri potest. Qui diligit fratrem quem videt, non diligit Deum qui est dilectio, quia caret qui fratrem non diligit, quomodo potest diligere? Ex una enim eademque caritate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, non vero et proximum propter Deum. Si vero una eademque caritas est Dei et proximi; quare dicitur gemina? Propter duo dilecta; idest Deum et proximum. Est enim una sit caritas, duo tamen diversa ea (2) diliguntur, scilicet Deus et homo vel Angelus. Pro quo etiam et duo sunt mandata: quia eum eadem caritas utroque commendatur, diversa tamen diligi praecipuntur. Unde (3) Augustinus (lib. 4 de doctr. Christ., cap. 22): *Arbitror meo Spiritum sanctum his datum, semel in terra, et iterum de caelo, ut commendaretur nobis duo praecipit caritatis, scilicet Dei et proximi. Una caritas est, et duo praecipit; unus Spiritus, et duo data: quia alia caritas non diligit proximum, nisi illa quae diligit Deum. Quia ergo caritate proximum diligimus, ipsa Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud est proximus; et alterum magis, et alterum minus; vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur, et proximus. Movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur ad diligendum proximum; et multo magis erga Deum quam erga proximum.**

(1) *Al. additur est.*
(2) *Nicolaus per eam.*
(3) *Nicolaus addit: iterum.*

et iterum in quantum est in ordine divinae largitatis et possibilitatis istius vel ad recipiendum gratiam vel merendum; sicut dicitur illud futurum ad cuius eventum sunt causae ordinatae in natura, quamvis nunquam eveniant, secundum quod dicit Philosophus 2 de Generatione (text. 64), quod futurus quis incedere, non incedet.

De modo diligendi.

Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus. Haec regula, ut ait Augustinus (lib. 1 doctr. Christ., cap. 28, et de diversis) dilectionis divitius constituta est, ut Deum propter se toto corde, proximum propter Deum diligas, sicut teipsum, idest ad quod et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo, et propter Deum. Proximum vero omnem hominem oportet intelligi: quia nemo est, cum quo sit operandum male. Qui ergo amat homines, vel quia iusti sunt vel ut iusti sint amare debet; hoc est, in Deo, vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, idest quia iustus est, vel ut iustus sit. Qui aliter enim se diligit, iniuste se diligit: quia ad hoc se diligit ut sit iniustus; ad hoc ergo ut sit malus; non ergo iam se diligit: qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam (Psalm. 10, 6). Augustinus in 4 de Trinit.: *Sic condita est mens humana, ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligit. Sed quomodo qui odit alium, nocere illi studet, non immerito et mens hominis, quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult male, dum non patat sibi obesse quod vult. Sed tamen mala sibi vult, quando id vult quod obsit sibi, secundum illud: Qui diligit iniquitatem (1) odit animam suam (Psalm. 10, 6). Qui ergo diligere se novit, Deum diligit: qui vero non diligit Deum, etiam si se diligit, quod ei naturaliter iddum est, tamen non incongrue se odisse dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et seipsum tanquam suum inimicum insequitur. (2) Modus ergo diligendi praecipuus est homini; idest, quomodo se diligit, ut prosit sibi. Quin autem se diligit et prodesse sibi vult, dubitare dementis est. Modus autem praecipuus, cum ait, Sicut teipsum; ut proximum diligas ad quod teipsum. (3) Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter Deum, ubi dilectionis tuae rectissimus finis est; non siveconsent alius aliquid homo, si et ipsum propter Deum diligas. Huius dilectionis modum Veritas insinuat dicens (Joan. 15, 54): *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos, scilicet ut filii lucis sitis, et vitam habeatis.**

De modo diligendi Deum.

Dilectionis autem Dei modus insinuat eum dicitur: *Ex toto corde, idest ex toto intellectu; ex tota anima, idest voluntate; ex tota mente, idest memoria (4), ut omnes cogitationes et omnem vitam et omnia intellectum in illum conferas a quo habes ea quae confers. Haec dicens nullam partem vitae nostrae, reliquit quae vacare debeat, sed quidquid venerit in animam, illic rapatur quo dilectionis imperio currit. Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum; et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam praecipit.*

De impletione illius mandati.

Illud autem praecipit non penitus impletur ab homine in hac mortali vita, sed ex parte, non ex toto: quia ex parte

(1) *Al. inimicum.*
(2) *Nicolaus (et lib. 1 de Doctr. christ., cap. 28).*
(3) *Nicolaus (ibidem cap. 22).*
(4) *Et Glossa interlinealis explicat, et in Catena sua aurea refert S. Thomas (Ex edit. P. Nicolai).*

to diligimus; sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Unde Augustinus (lib. de Perf. humanae justitiae, cap. 8): *Quia adhuc est aliquid carnalis concupiscentiae, non omnino ex tota anima diligitur Deus. Caro tamen non dicitur concupiscere, nisi quia carnaliter anima concupiscit. Cum autem venerit id quod perfectum est, ut destruitur quod ex parte est, idest iam non ex parte sit, sed ex toto: caritas non auferetur, sed augetur et implebitur in qua plenitudine illud praecipit caritatis impletur: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tu etc. (1). Tunc erit iustus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti: tunc prosus toto corde, tota anima, tota mente diligemus Deum: quod est summum praecipitum.*

Quaestio de praecipit ratione.

Sed cur praecipitur homini ista perfectio, cum in hac vita eam nemo habeat? Quia non recte scribitur, si quo eurrentem est, nesciat. Quomodo autem scribitur, si nullis praecipit ostenderetur? Ecce habes cur illud praecipitum est quod hic penitus impleri non potest. Impletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem vitae. Alia est enim perfectio curae, alia perveniens. Facit hoc mandatum, ut corpus, qui Deum ante omnia et prae omnibus diligunt, nec tamen omnino perficit.

Quod alterum mandatum in altero est.

Cum autem duo sint praecipit caritatis, pro utroque

(1) *Nicolaus (et cap. 7).*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de fide et spe, hic tertio determinat de caritate. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de caritate qua nos diligimus Deum; in secunda de caritate qua nos diligit Deum, dist. 52: *Praemissis adjiciendum est de dilectione Dei qua ipse diligit nos.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa caritate; in secunda de caritatis duratione, ibi: *Illud quoque non est praetermittendum quod quidam asserunt caritatem semel habitam ab aliquo non posse excidere.* Prima in duas: in prima determinat de ipsa dilectione caritatis; in secunda de his quae per caritatem diliguntur, dist. 28, ibi: *Hic quaeri potest, utrum in illo mandato dilectionis proximi totum proximum. . . diligere praecipiamur.* Prima in tres partes: in prima continet se ad praecedentia; in secunda prosequitur suam intentionem, ibi: *Caritas est dilectio qua diligitur Deus; in tertia continet se ad sequentia, ibi: Sed quae haec dilectione diligenda sint, inquiramus.* Secunda harum partium dividitur in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod duobus praecipit imperatur; in secunda ostendit quod illa duo praecipit mutuo se includunt, ibi: *Cum autem duo sint praecipit caritatis, pro utroque saepe unum ponitur.* Prima in duas: in prima determinat de dilectione caritatis, secundum quod per praecipit in duo diligenda dirigitur, scilicet Deum et proximum; in secunda inquirat modum dilectionis quantum ad utrumque diligibile, ibi: *Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod per caritatem Deus et proximus diligitur; secundo ostendit quod ex eadem caritate, ibi: *Hic quaeritur, si ex eadem dilectione diligitur Deus qua diligitur proximus.*

saepe unum ponitur, nec in merito: quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus (Rom. 15, 9), omne mandatum legis dicit instaurari, idest contineri et impleri, in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Et Christus dilectionem proximi speculatus commemorat dicens (Joan. 15, 54): *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem, sicut dilexi vos; ubi illud magis mandatum dilectionis Dei videtur praetermissum; sed bene intelligentibus utrumque invenitur in singulis qui diligit Deum, non potest eum continere quem Deus praecipit diligi; et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipse est dilectio ab omni mundana dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait: Sicut dilexi vos. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis? Non quem habebamus, sed ut haberemus. Sicut medicus aegrotos diligere dicitur: et quid in eis diligit, nisi salutem quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut quantum possumus invicem, ad habendum (1) Deum in nobis ex dilectione atrahamus.*

Quae caritate diligenda sint.

Sed quae haec dilectione diligenda sint, iam inquiramus. Non enim omnia, ut ait Augustinus (lib. 1 de doct. Christ., cap. 22), quibus utendum est diligenda sunt; sed ea sola quae vel nobiscum societate quadam referuntur in Deum, sicut est homo vel Angelus, vel ad nos relata beneficio Dei per nos indigent, ut corpus, quod ita praecipit est diligi, et ordinata prudenterque consulari.

(1) *Idem sic et nos invicem ad habendum etc.*

Consequenter modum utriusque dilectionis advertimus. Hic ostendit modum praedictae dilectionis: et primo quantum ad dilectionem proximi; secundo quantum ad dilectionem Dei, ibi: *Dilectionis autem Dei modus insinuat eum dicitur, Ex toto corde.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit dilectionis nostrae modum respectu Dei; secundo ostendit ubi modus ille observari possit, ibi: *Illud autem praecipit non penitus impletur ab homine in hac mortali vita.* Tertio movet quendam questionem, ibi: *Sed cur praecipit homini ista perfectio.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de amore in generali. Secunda de caritate. Tertia de actu et modo caritatis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.º quid sit amor; 2.º in quo sit; 3.º de comparatione ejus ad alias animi affectiones; 4.º de comparatione ejus ad ea quae in cognitione sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Dionysii de amore, secundum omnem partem suam sit bona.

Ad primum sic proceditur. 1. Dionysius 4 cap. de div. Nom. sic definit amorem: *Amor virtus est unitiva, movens superiora ad providentiam minus habentium, idest inferiorum; coordinata autem, idest aequalia, rursus ad communicativam alternam habitudinem; subjecta, idest inferiora, ad meliorem, idest superiorum, conversionem.* Sed videtur quod inconvenienter definitur hic amor. Nulla enim passio est virtus, ut dicitur 2 Eth. Sed amor est passio. Ergo non est virtus.