

tus quam amor. Cum ergo delectatio non ponatur virtus, neque caritas virtus dici debet.

4. Praeterea, ad illud ad quod natura sufficit, non oportet quod elevetur per virtutem. Sed diligere Deum super omnia, quod est actus caritatis, potest homo per naturalia, in quantum naturali ratione potest cognoscere ipsum esse summum bonum. Ergo non oportet superaddi aliquam virtutem caritati.

3. Praeterea, ad hoc quod tendamus in finem, sufficit ipsum cognoscere et desiderare. Sed caritas plus facit; quia facit ipsum amare, et amicitiam ad ipsum habere. Ergo non fuit necessarium quod caritas esset virtus theologica, sed subieisset desiderium.

6. Praeterea, virtus est circa difficile, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 3). Sed amare non est difficile, immo amor omnia difficilia levigat. Ergo caritas non est virtus.

Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed caritas est quae implet omnia praecepta legis: quia *plentudo legis est dilectio*: Rom. 13, 10. Ergo caritas est virtus.

Praeterea, esse spirituale est a virtute. Sed non est sine caritate; unde Apostolus dicit 1 Corinth. 13, 2: *Si habuero omnem fidem... caritatem autem non habeam, nihil sum*. Ergo caritas est maxima virtutum.

Praeterea, nihil expellit peccatum nisi virtus. Hoc autem maxime facit caritas, quae operit universa delicta, ut dicitur Prov. 10; ergo caritas est virtus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod finis humanae vitae est felicitas; unde secundum diversas vias etiam distinguuntur diversae felicitates. Qui enim sunt extra vitam civilem, ad felicitatem civilem non possunt pervenire, quae attingit summum illius vitae. Similiter ad hoc quod ad felicitatem contemplativam quis perveniat, oportet quod illius vitae particeps fiat; unde felicitas ad quam homo per naturalia sua potest devenire, est secundum vitam humanam; et de hac philosophi locuti sunt; unde 1 Ethic. (cap. 16) dicitur: *Beatos autem ut homines*. Sed quia nobis promittitur quaedam felicitas in qua erimus Angelis aequales, ut patet Matth. 22, quae non solum vires hominis, sed etiam Angelorum, excedit, qui per gratiam ad hanc perducentur sicut nos; soli autem Deo est naturalis: ideo oportet ad hoc quod ad felicitatem illam divinam homo perveniat quod divinae vitae particeps fiat. Illud autem quod ad alterum convivere facit, maxime amicitia est; quia, ut dicit Philosophus 9 Ethic. (cap. 14), unusquisque cum suo amico conversatur in illis quae maxime diligit, et quae suam vitam reputat, quasi amico convivere volens; unde quidam simul venantur, quidam simul potant, quidam philosophantur, et sic de aliis. Et ideo oportuit haberi quamdam amicitiam ad Deum, quae sibi conviveremus; et haec est caritas, ut dictum est. Haec autem communicatio divinae vitae facultatem naturae excedit, sicut et felicitas ad quam ordinatur; et ideo oportet quod per aliquod bonum superadditum natura in hoc perficiatur; et haec est ratio virtutis. Unde oportet dicere caritatem virtutem theologiam, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis: Rom. 5.

Ad primum ergo dicendum, quod amicitia de

qua Philosophus tractat, causatur vel ex inclinatione naturae quantum ad amicitiam delectabilis et utilis; vel ex inclinatione habitus virtuosius praesupposita inclinatione naturae quantum ad amicitiam honesti, in quantum omne quod facit similitudinem cum aliquo, inclinat ad amorem illius; et ideo non ponitur aliqua virtus, sed quiddam consequens ad virtutes. Sed amicitia quam habemus ad Deum, non potest habere aliquid huiusmodi fundamentum, cum naturae metas excedat; et ideo oportet quod per speciale donum in dietam amicitiam elevemur; et hoc donum dicimus virtutem.

Ad secundum dicendum, quod caritas non dicitur esse finis praecepti, quasi ultimus finis virtutum, sed sicut illi quo omnes aliae virtutes in finem ultimum ordinantur. Et excludit ibi Apostolus tria a caritate, quae verae amicitiae repugnant: quorum primum est fictio, sicut est in simulantibus amicitiam, cum non sint amici: quod removet per hoc quod dicit: *Fides non facta*; fidem pro fidelitate accipiens. Secundum est malum fundamentum, sicut eorum qui communicant in peccato, et ex hoc fiunt amici; et ad hoc removendum dicit: *Conscientia bona*. Tertium obliqua intentio, sicut cum quis diligit amicum propter lucrium; et hoc excludit per hoc quod dicit: *De corde puro*.

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum cum sint laudabiles, oportet quod habeant principium in nobis. Delectatio autem cum sit ex conjunctione rei convenientis, in quamdam receptionem sonat, et ita in passionem, cuius principium est ab agente; et ideo magis se tenet ex parte praemissi: sed dilectio (1) dicit extensionem appetitus in rem amatam, et hoc operationem importat; et ita caritas ponitur virtus: sed frui, quae delectationem importat, ponitur dos.

Ad quartum dicendum, quod caritas, ut ex praedictis, art. praeced. patet, amicitiam et amorem et desiderium includit. Desiderium autem naturale non potest esse nisi rei quae naturaliter haberi potest; unde desiderium naturale summi boni inest nobis secundum naturam, in quantum summum bonum participabile est a nobis per effectus naturales. Similiter amor ex similitudine causatur; unde naturaliter diligitur summum bonum super omnia, in quantum habemus similitudinem ad ipsum per bona naturalia. Sed quia natura non potest pervenire ad operationes ejus, quae sunt vita sua, et beatitudo, scilicet visio divinae essentiae; ideo etiam ad amicitiam non pertingit, quae facit amicos convivere (2), et in omnibus communicare; et ideo oportet superaddi caritatem, per quam amicitiam ad Deum habeamus, et ipsum amemus, et desideremus assimilari ei per participationem spiritualium donorum, ut participabilem per gloriam ab amicis suis.

Ad quintum dicendum, quod non sufficit desiderium, sed oportet esse communicationem in vita, ut dictum est, art. 1.

Ad sextum dicendum, quod difficultas quae est in operibus virtutum, non semper est laboris, vel alicujus contristantis; sed proprie ea quorum est virtus dicuntur habere difficultatem, in quantum supra vires elevantur eorum qui virtutem non habent.

(1) Al. delectatio.

(2) Al. convenire.

ARTICULUS III.

Utrum subjectum caritatis sit ratio.

(2-2, quaest. 24, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod subjectum caritatis sit ratio. Omnis enim virtus, ut in 1 Ethic. (cap. 20) dicitur, subjectum est rationale per participationem, vel rationale per essentiam. Sed caritas est virtus, ut dictum est. Cum ergo subjectum ejus non sit rationale per participationem, quia sic esset virtus moralis, videtur quod subjectum ejus sit rationale per essentiam.

2. Praeterea, ea quae mutuo se expellunt, oportet esse in eodem. Sed caritas et peccatum mortale mutuo se expellunt. Cum ergo omne peccatum mortale, sit vel in ratione superiori vel inferiori, ut in 2 lib., dist. 50, dictum est; videtur quod etiam caritas sit in ratione.

3. Praeterea, sicut caritas est principalis in gratuitis virtutibus, ita prudentia in moralibus. Sed prudentiae subjectum est ratio. Ergo et caritatis (1).

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

3. Praeterea, philosophi de virtutibus tractantes nullam virtutem in voluntate posuerunt, ponentes intellectuales in rationali per essentiam, morales vero in rationali per participationem, ejusmodi est irascibilis et concupiscibilis, ut patet ex 1 Ethic. (cap. 20). Cum ergo caritas sit virtus, videtur quod non sit in voluntate.

Sed contra, objectum rationis est verum; caritatis autem non, sed magis bonum. Ergo caritas est in voluntate, non in ratione.

Praeterea, amor ad appetitum pertinet. Sed ratio pertinet ad cognitionem. Ergo caritas non est in ratione.

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

(1) Al. et caritas.

Ad primum ergo dicendum, quod pars rationalis per essentiam non dicitur solum ipsa ratio, sed etiam appetitus rationi annexus, scilicet voluntas; unde Philosophus dicit in 5 de Anima (text. 42), quod voluntas in ratione est. Et ideo caritas non est virtus moralis, quia non est circa passiones, quae sunt in appetitu sensitivo, qui est rationalis (1) per participationem: neque est virtus intellectualis; non enim est in ratione per essentiam quantum ad vires apprehensivas; sed est virtus theologica.

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

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

Ad quartum dicendum, quod nec appetitus sensitivus, nec liberum arbitrium, proprie loquendo, est subjectum caritatis; sed voluntas, quae quamvis habeat se quodammodo ut causa ad omnes actus humanos, non tamen eodem modo se habet ad omnes. Quosdam enim actus ipsa elicit, in quantum est quaedam specialis (2) potentia, sicut velle; quosdam vero imperat, ut est universalis motor virium animae. Unde virtutes perficientes ad actus quos voluntas tantum imperat, non sunt in voluntate sicut in subjecto, sed in illis potentis quae illos actus eliciunt; sed virtutes perficientes ad actus quos voluntas elicit, sunt in voluntate quasi in subjecto: et sic non est eadem ratio de omnibus. Diligere autem est actus a voluntate elicitus, cum importet quietationem voluntatis, et transformationem quamdam in rem amatam; et ideo caritas, quae ad hunc actum perficit, est in voluntate sicut in subjecto.

Ad quintum dicendum, quod virtutes, ut supra dictum est, dist. 25, quaest. 1, art. 1 (corp., et 5 corp.), sunt nobis necessariae ad hoc quod potentiae naturales determinentur ad bonum; unde in illis in quibus potentiae naturales sunt ex sui natura ad bonum determinatae, non requiruntur aliae virtutes. Voluntas autem habet bonum, quod est finis, pro objecto; unde quantum in se est, naturaliter est determinata ad bonum; quod est finis humanae naturae proportionatus: et ideo in voluntate respectu finis ultimi, philosophi nullam virtutem posuerunt. Tamen oportet ponere aliquam virtutem acquisitam in voluntate secundum quod est eorum quae sunt ad finem, scilicet justitiam, ut infra dicitur, dist. 35, quaest. 2, art. 4, quaestione 2, quae est circa bona quae in usum vitae veniunt, et tamen inter morales computatur: quia voluntas quamvis secundum suam essentiam sit in rationali per essentiam, tamen quantum ad similitudinem actus convenit cum irascibili et concupiscibili, quae dicuntur rationales per participationem; et ipsa etiam voluntas aequaliter rationem participat, in-

(1) Al. additur moralis.

(2) Al. spiritualis.

quantum a ratione apprehensiva dirigitur. At secundum doctrinam (1) fidei ponitur finis ultimus naturalem inclinationem excedens; et ideo secundum Theologos oportet ponere virtutem aliquam in voluntate ad elevandum in praedictum finem; et hanc dicimus caritatem.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit una virtus vel plures.
(2-2, qu. 25, art. 4, 5, 8; et de Ver., qu. 2, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod caritas non sit una virtus. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta maxime distantia, scilicet Deum et proximum. Ergo non est una virtus.

2. Praeterea, virtutes theologice a moralibus distinguuntur: quia virtutes morales dirigunt in his quae sunt ad finem, theologice autem sunt de ipso fine. Sed caritas est et de fine, in quantum per eam diligitur Deus; et de his quae sunt ad finem, in quantum per eam diligitur proximus. Ergo caritas continet duas virtutes, quarum una est moralis et alia theologica.

3. Praeterea, virtutes ad actus aliquos ordinantur: quia virtus est optimorum operativa, ut dicitur in 2 Eth. (cap. 6 et 7), et modum aliquem in suis actibus ponunt: quia virtus est in hoc quod non solum bona, sed bene fiant; et iterum actus virtutum per praecepta legis imperantur. Sed caritas habet duos actus et duos modos et duo praecepta. Ergo non est una virtus.

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

Praeterea, objectum caritatis est Deus, cum sit virtus theologica. Sed Deus est summus unus. Ergo caritas est una tantum virtus.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod non sit distincta ab aliis virtutibus. Quidquid enim cadit in distinctione virtutis, non distinguitur a virtutibus. Sed caritas est huiusmodi; unde Hieronymus (2) dicit: *Ut breviter omnem virtutis definitionem complectar, virtus est caritas qua diligitur Deus et proximus*; et Augustinus dicit (de civ. Dei, lib. 15, cap. 22), quod virtus est ordo amoris. Ergo caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

2. Praeterea, virtutes distinguuntur per actus. Sed actus omnium aliarum virtutum caritati attribuantur, ut patet 1 Cor. 13. Ergo caritas non est virtus distincta ab aliis virtutibus.

3. Praeterea, quaelibet virtus specialis habet speciale objectum. Sed caritas non habet speciale objectum, sed omnibus commune, scilicet bonum. Ergo caritas non est specialis virtus.

4. Praeterea, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed praeceptum quod ad caritatem pertinet, non distinguitur ab aliis praeceptis; sed omnia alia praecepta complectitur. Ergo et caritas non distinguitur ab aliis virtutibus.

(1) Al. dirigitur, et secundum doctrinam etc.

(2) Immo potius Augustinus ad Hieronymum epist. 29: *Virtus qua diligitur quod est diligendum (Ee. edit. Nicolai).*

Sed contra, omne quod dividitur contra alia, est distinctum ab illis. Sed caritas distinguitur contra alias virtutes theologicas, ut patet 1 Corin. 13, et per Gregorium, qui dicit (2 Moral., cap. 12), quod caritas signatur per unam de filiabus Job. Ergo est virtus specialis.

Praeterea, Philosophus (3 Eth., cap. 4) probat iustitiam esse specialem virtutem per hoc quod habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum. Sed caritas habet aliquod vitium speciale sibi tantum oppositum, scilicet odium. Ergo caritas est virtus specialis.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod caritas non sit forma aliarum virtutum. Omnis enim forma vel est exemplaris vel intrinseca. Sed caritas non est forma exemplaris virtutum, quia tunc in eandem speciem traherentur aliae virtutes: nec iterum est forma intrinseca: quia daret esse et speciem aliis virtutibus; et sic omnes virtutes essent eadem specie, et essent in eodem subiecto ubi est caritas, nec ab ipsa distinguerentur. Ergo caritas nullo modo est forma virtutum.

2. Praeterea, caritas differt a gratia. Sed gratia dicitur esse forma omnium virtutum, quia facit actum meritorium. Ergo caritas non est forma.

3. Praeterea, sicut se habet potentia ad potentiam, ita habitus ad habitum. Sed ratio imponit modum omnibus aliis virtutibus. Ergo et habitus existens in ratione omnibus aliis habitibus; et ita fides est magis forma virtutum quam caritas; vel etiam prudentia, quae etiam ponitur a philosophis quasi forma omnium aliarum virtutum.

4. Praeterea, forma efficiens et finis non invidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Phys. (text. 70). Sed caritas est finis praecepti, et ita virtutum: est etiam motor, in quantum imperat actus earum. Ergo ipsa non est forma.

5. Praeterea, habitus indicantur per actus. Sed unaquaqueque virtus ponit suum modum vel formam in actu suo, secundum quem justus juste facit, et fortis fortiter. Ergo virtutes non formantur per caritatem, sed per seipsas formatae sunt.

Sed contra, Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Cor. 8) dicit, quod caritas omnes alias virtutes informat et est mater earum.

Praeterea, illud quod est principale, etiam in corporalibus, est formale respectu aliorum; sicut ignis est quodammodo forma aeris, aer aquae, et aqua terrae, ut dicitur 4 Physic. (text. 49). Sed caritas est principalis inter alias virtutes. Ergo ipsa est forma aliarum virtutum.

QUAESTIUNCULA IV.

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

2. Praeterea, nullus scit se habere gratiam. Potest autem aliquis scire se habere dilectionem. Ergo dilectio Dei potest esse sine gratia; et ita potest esse informis.

3. Praeterea, ex fide oriuntur timor et amor.

Sed timor potest esse informis, ut patet de timore servili. Ergo et amor.

Sed contra, Spiritus sanctus non potest esse sine gratia. Sed caritas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum; Rom. 5. Ergo caritas non potest esse informis.

Praeterea, forma non potest esse informis. Sed caritas est forma omnium aliarum virtutum. Ergo ipsa non potest esse informis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtus specificatur ex objecto suo secundum illam rationem qua principaliter in ipsum tendit; unde cum caritas diligit Deum principaliter, et omnia alia non diligit nisi in quantum sunt Dei, constat quod ex unitate divinae bonitatis, quam caritas primo respicit, unitatem recipit (1), et est una virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non est objectum principale ipsius caritatis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod virtutes etiam theologice dirigunt in his quae sunt ad finem, non quod secundum proprias rationes rerum quae sunt ad finem, sed secundum rationem finis; sicut fides (2) facit etiam quaedam credere de creaturis propter veritatem primam, a qua accipit: similiter et caritas facit diligere homines in quantum sunt participabiles divinae bonitatis, quae est finis ultimus.

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

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, ut dictum est, habitus specificantur ex objectis suis secundum rationem quam principaliter attendunt. Ratio autem objecti sumitur secundum proportionem rei circa quam est operatio habitus vel potentiae, ad actum animae, in qua sunt habitus vel potentiae. Quia autem per operationem animae dividuntur quandoque quae secundum rem conjuncta, et summe unum sunt; ideo contingit quod ubi res est eadem, sunt diversae rationes objecti, sicut eadem res objectum est liberalitatis, ut est donabilitas, et iustitiae, ut habet debiti rationem. Et similiter ubi res est communis, est ratio objecti particularis et propria: sicut philosophia prima est specialis scientia, quamvis consideret ens secundum quod est omnibus commune: quia specialem rationem entis considerat secundum quod non dependet a materia et a motu: et similiter est in proposito. Objectum enim caritatis proprium et principale est bonitas divina. In omnibus autem aliis virtutibus est aliquod bonum divinum; sed ta-

(1) Al. respicit.

(2) Al. deest fides.

men hoc quod est commune secundum rem, habet specialem rationem: et ideo caritas est specialis virtus ab omnibus aliis distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut est in scientiis, quod una scientia specialis ab aliis distincta, scilicet prima philosophia, omnibus aliis scientiis perfectionem impartitur, in quantum objectum suum est commune secundum rationem objectis omnium aliarum virtutum; ita etiam est in virtutibus, ubi illud (1) quod ad aliquam virtutem pertinet, potest poni in definitione virtutis communis; sicut patet de prudentia, quae perficit rationem virtutis in omnibus virtutibus moralibus; et ideo ratio recta, quae ad prudentiam pertinet, ponitur in definitione virtutis, ut patet 2 Ethic. (cap. 5): *Virtus est habitus electivus in medio-critate consistens determinata ratione, prout sapiens determinabit*. Nec ex hoc habetur quod prudentia non sit specialis virtus, sed quod est generalis regula omnium virtutum; et ita etiam caritas, quae perficit omnes alias virtutes, ponitur in definitione virtutis; nec ex hoc habetur quod sit generalis virtus, sed generalis perfectio virtutum. Tamen hoc quod dicit Augustinus, quod est virtus ordo amoris, potest dupliciter accipi: vel pro ipso amore caritatis, et tunc praediata responsio tenet; vel pro amore in communi, et sic amor sumitur pro amore naturali, qui inest cuilibet potentiae respectu sui objecti, quem virtus determinat: quia est ordinatio affectionum animae. Quidam autem non attendentes differentiam naturalis amoris vel appetitus, ad amorem et appetitum animale, intantum erraverunt, quod posuerunt concupiscibilem non esse specialem vim, sed diffusam in omnibus aliis virtutibus; et similiter caritatem indistinctam ab aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non attribuantur caritati quasi ipsa eos eliciat, sed quia ipsa eos imperat. Habet autem specialem actum quem elicit, diligere Deum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet bonum est objectum caritatis, sed bonum divinum; et hoc etiam quamvis sit in omnibus bonis aliquatiter, tamen habet specialem rationem, ut dictum est.

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

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod caritas ad omnes alias virtutes comparatur et ut motor et ut finis et ut forma. Quod autem motor sit omnium aliarum virtutum, ex hoc patet, quia ipsum bonum, quod est objectum caritatis sub ratione finis, est finis virtutum. In omnibus autem potentis vel artibus ordinatis ita accidit, quod ars vel potentia quae est circa finem, ordinat aliarum actus ad finem proprium; sicut militaris, quae est propter victoriam, ad quam omne officium bellicum ordinatur, ordinat equestrem et navalem et omnia huiusmodi in suum finem; et ideo dicitur caritas mater aliarum virtutum,

(1) Al. ut illud.

inquantum earum actus producit ex conceptione finis, inquantum ipse finis (1) habet se per modum seminis, cum sit principium in operabilibus, ut dicit Philosophus (8 Ethic., cap. 9); et secundum hoc dicitur imperare actus inferiorum virtutum, secundum quod facit eas operari propter finem suum; et secundum hoc movet alias artes inferiores ad finem suum; unde caritas etiam omnes alias virtutes ad suum finem movet, et secundum hoc dicitur actus eorum imperare. Hoc enim interest inter elicere actum et imperare, quod habitus vel potentia elicit illum actum quem producit circa objectum nullo mediante: sed imperat actum qui producitur mediante potentia vel habitu inferiori circa objectum illius potentiae. Sic ergo caritas est motor aliarum virtutum: similiter etiam finis: quia hoc commune est in omnibus virtutibus, quod actus ipsarum sunt proximi fines earum cum actus sit perfectio prima; et minus completum ordinatur ad magis completum sicut ad finem. Finis autem inferioris potentiae vel habitus ordinatur ad finem superioris, sicut finis militaris ad finem civilis; unde actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad actum caritatis sicut ad finem; et propter hoc dicitur caritas praecipua finis. Similiter etiam patet quod est forma perficiens unamquamque virtutem in ratione virtutis. Inferior enim potentia non habet perfectionem virtutis nisi secundum quod participat perfectionem potentiae superioris; sicut habitus qui est in irascibili, non habet rationem virtutis, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 15), nisi inquantum intellectum et discretionem recipit a ratione, quam perficit prudentia; et secundum hoc prudentia ponit modum et formam in omnibus aliis virtutibus moralibus. Omnes autem aliae virtutes quae sunt meritoriae vitae aeternae, secundum quod nunc loquimur de virtutibus, sunt in potentiis voluntati subjectis: quia nullus actus alicujus potentiae potest esse meritorius nisi inquantum habet aliquid de voluntario: quod contingit ex hoc quod voluntas imperat et movet actus aliarum virtutum. Unde non potest esse quod aliquis habitus existens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis loquendo de virtutibus meritoriis, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod in illa potentia participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit; et ideo caritas est forma virtutum aliarum omnium, sicut prudentia moralium. Et hic est unus modus quo caritas est forma aliarum virtutum. Alii autem duo modi possunt accipi ex hoc quod ipsa est motor et finis, inquantum movens ponit motum suum in instrumento, et ea quae sunt ad finem, diriguntur ex ratione finis; et ita modus caritatis participatur in aliis virtutibus, inquantum moventur a caritate, et inquantum ordinantur in ipsam sicut in finem.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est forma exemplaris virtutum; sed forma exemplaris est duplex. Una ad eujus representationem aliquid fit: et ad hanc non exigitur nisi similitudo tantum: sicut dicimus res veras esse formas exemplares picturarum. Alio modo dicitur forma exemplaris ad eujus similitudinem aliquid fit, et per eujus participationem esse habet; sicut divina bonitas est forma exemplaris omnis bonitatis, et divina sapien-

(1) *Al. dicit ipse finis.*

tia omnis sapientiae; et talis forma exemplaris non oportet quod sit unius speciei eum causatis: quia participantia non semper participant per modum participati; et hoc modo prudentia est forma aliarum virtutum moralium, inquantum sigillatim quidam ordo prudentiae in inferioribus viribus dat habitibus qui ibi sunt, rationem virtutis. Et similiter est de caritate respectu omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora; quod participatur a superioribus in inferioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia tot formae exiguntur, quot superiora sunt respectu illius potentiae; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quae est perfectio rationis, est forma temperantiae, quae est virtus concupiscibilis. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo caritas est forma prudentiae et temperantiae. Similiter essentia animae superior est voluntate, inquantum ab essentia et voluntas et omnes vires animae fluunt. Et ideo gratia, quae est perfectio essentiae animae, constituens ipsam in esse spirituali, est forma et caritatis et prudentiae et temperantiae; nec caritas esset virtus si esset sine gratia, sicut nec prudentia si esset sine caritate, loquendo de virtutibus infusus ordinatis ad merendum: neque temperantia sine caritate et prudentia. Quidam autem dicunt, quod caritas et gratia sunt idem per essentiam. Sed de hoc dictum est in 2 lib., dist. 26, art. 4, corp.

Ad tertium dicendum, quod ratio imponit modum omnibus viribus quae sunt sub ipsa, et similiter voluntas omnibus viribus inferioribus ea. Sed ideo non posuerunt philosophi virtutem nisi a prudentia formari, quia in voluntate, prout est finis ultimi, et in essentia animae non posuerunt aliquam perfectionem superadditam naturae; naturalis autem perfectio constat quod in omnibus virtutibus participatur.

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

Ad quintum dicendum, quod inferiora participant perfectiones superiorum secundum modum suum: et ideo participationes determinantur in participantibus ex capacitate et natura participantium. Et ideo unaquaeque virtus quae est in inferiori potentia, habet quamdam formam, quae est virtus, ex participatione perfectionis superioris potentiae; sed formam quae est haec virtus, habet ex natura propriae potentiae per determinationem ad proprium objectum; et hanc formam et modum ponit unaquaeque virtus circa suum actum; et item illam formam vel modum quem habet ex superiori; sic temperantia in actu suo ponit modum proprium et prudentiae et caritatis et gratiae.

Solutio IV. Ad quartam questionem dicendum, quod caritas nunquam potest esse informis: et in hoc omnes concordant. Hoc autem contingit secundum quosdam, ex hoc quod caritas nihil est aliud quam Spiritus sanctus. Sed hoc in 1 lib., dist. 17, qu. 1, art. 1 et 2, destructum est. Secundum alios vero caritas est idem quod gratia; quod

in lib. 2, dist. 26, art. 4, reprobatum est. Et ideo oportet alias rationes assignare. Potest autem huiusmodi ratio ex jam dictis haberi duplex. Prima ratio accipitur ex effectu caritatis: quia cum caritas sit amicitia quaedam, quae requirit convictum inter amatos, non potest esse caritas, nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam; ideo caritas sine gratia esse non potest. Secunda ratio potest assignari ex hoc quod ipsa motor est omnium virtutum et forma; unde omne peccatum caritatem tollit, inquantum opponitur actui alicujus virtutis. Et quia gratia non potest tolli nisi per peccatum, ideo caritas tollitur ablata gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod fidei non opponitur omne peccatum, sed omnis infidelitas; et ideo sicut per hoc quod homo errat in uno articulo, tollitur habitus fidei, ut supra dictum est, dist. 25, quaest. 5, art. 5, quaestione 1, ita per hoc quod fit quodecumque peccatum, quod caritati opponitur, tollitur totaliter habitus caritatis; unde in caritate nihil manet informe, sicut in aliis virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod de dilectione quam aliquis seipsum se habere, nescit utrum sit dilectio caritatis; unde sicut homo nescit habere gratiam, ita nescit se habere caritatem.

Ad tertium dicendum, quod timor non requirit participationem divinae vitae, sicut amor caritatis; et ideo non est simile de timore et amore.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de actu caritatis, secundum quem diligitur (1) Deus; quia de dilectione proximi infra (2) erit locus quaerendi.

Quaeruntur autem quatuor: 1.^o utrum Deus immediate per suam essentiam possit amari; 2.^o utrum possit totaliter amari; 3.^o utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum; 4.^o utrum ille modus qui in praeecepto de caritate implicatur, scilicet: *Ex toto corde etc.* possit in via servari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus per essentiam suam in statu viae possit a nobis amari. — (2-2, quaest. 27, art. 4.)

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

2. Praeterea, amor non potest esse incogniti et non visi; unde Philosophus in 9 Ethic. (cap. 6), dicit, quod nullus amare incipit specie non praedeleatatus. Sed in statu viae non videmus essentiam divinam. Ergo nec ipsam immediate per essentiam amare possumus.

3. Praeterea, cognitio patriae excedit cognitionem viae, inquantum homo in patria videt Deum, per essentiam immediate. Si ergo in via homo Deum immediate amaret, caritas patriae non excederet caritatem viae.

(1) *Al. intelligitur.*

(2) *Al. deest infra.*

S. Th. Opera omnia. V. 7.

4. Praeterea, ex hoc contingit quod Deum in statu viae immediate videre non possumus, quia ex visibilibus in invisibilibus cognitionem devenimus. Sed similiter devenimus ex amore visibilibus in amorem invisibilibus; unde Gregorius dicit in quadam homil. (11 super Evang.): *Regnum caelorum rebus terrenis simile dicitur, ut per hoc quod animus novit diligere, discat et incognita amare; et in praefatione (nativit. Dom.) dicitur: Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilem amorem rapiamur.* Ergo similiter in statu viae non diligimus Deum immediate.

3. Praeterea, voluntas, quae est prima radix peccati, magis debuit corrumpi per peccatum quam aliqua alia potentiarum animae. Sed intellectus non potest actum suum, qui est videre, exercere circa Deum immediate. Ergo neque voluntas actum delectationis.

Sed contra, Augustinus in lib. Confess. (1): *Vae illis qui diligunt nutus tuos pro te.* Nutus autem divini dicuntur participatio bonitatis divinae in creaturis. Ergo Deus amatur a sanctis in statu viae immediate, non solum secundum quod ejus bonitas in creaturis participatur.

Praeterea cognitio viae, propter hoc quod Deum mediantibus creaturis cognoscit, evacuatur, et est aenigmatica. Sed caritas nunquam exedit, 1 Corinth. 13. Ergo non diligit Deum mediante creatura.

Praeterea, illud quod est medium cognoscendi, est ratio cognitionis; et similiter debet esse de dilectione. Sed ratio diligendi Deum non sunt creaturae, immo potius e converso, maxime loquendo de dilectione caritatis. Ergo Deus immediate per essentiam amatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod ubi terminatur operatio prioris potentiae, ibi incipit operatio sequentis; sicut patet quod sensus terminatur ad imaginationem, quae est motus factus a sensu secundum actum; et intellectus in termino imaginationis incipit, quia phantasmata accipit pro objecto, ut dicitur in 2 lib. de Anima (text. 133 et 161); et ideo illarum rerum quae non habent phantasmata, cognitionem non potest accipere, nisi ex rebus quarum sibi praesentantur phantasmata. Unde in statu viae, in qua accipit a phantasmatis, non potest Deum immediate videre; sed oportet ut ex visibilibus, quorum phantasmata capit, in ejus cognitionem deveniat. Quamvis autem ipsam essentiam non videat immediate, tamen cognitio intellectus ad ipsum Deum terminatur, quia ipsum esse ex effectibus apprehendit; unde cum ad intellectum affectus sequatur (2), ubi terminatur operatio intellectus, ibi incipit operatio affectus, sive voluntatis. Dictum est autem, quod operatio intellectus, scilicet ejus cognitio, ad ipsum Deum terminatur, quem esse ex effectibus apprehendit; unde operatio voluntatis circa ipsum Deum potest esse immediate nullo medio interveniente quod ad voluntatem pertinet; multis tamen mediis praecedentibus ex parte intellectus, quibus in Deum cognoscendum pervenit.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est velocior quantum ad hoc quod praevient affectum: sed affectus in amando magis pertingit ad intimam, ut supra dictum est.

(1) Lib. 2 de lib. Arbitrio, cap. 16 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) *Al. cum intellectus ad affectum sequatur.*

Ad secundum dicendum, quod amor oportet quod sit cogniti et visi aliquo modo, sed non cogniti et visi in se; unde illud quod cognoscitur in alio, potest in seipso amari.

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit totaliter diligi.
(2-2, quaest. 27, art. 3.)

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

2. Praeterea, sicut divina lux est infinita, ita et divina bonitas. Sed lux divina ratione suae infinitatis comprehendi non potest intellectu, ut totaliter videatur. Ergo nec divina bonitas potest comprehendi affectu, ut totaliter diligatur.

3. Praeterea, Deus seipsum non diligit plusquam totaliter. Si ergo aliqua creatura totaliter Deum diligere posset, dilectio alicujus creaturae adaequaretur dilectioni divinae; quod falsum est.

Sed contra, Deut. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*; ubi Glossa (1): *Hoc servabitur ad minus in patria*. Ergo Deus potest ab homine totaliter diligi.

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

(1) Al. deest ubi Glossa.

sum, scilicet secundum totum suum posse diligere et videbunt, nihil suae potentiae subtrahentes divinae visioni et dilectioni; et sic Deus intelligitur diligi ex toto corde. Si autem totaliter (1) dicat modum dilectionis, sic neque totaliter diligens, neque totaliter videbunt: quia modus dilectionis et visionis, ut dictum est, attenditur in comparatione diligibilis et visibilis ad diligentem et videntem. Modus autem quo Deus diligibilis est et visibilis, excedit modum quo homo diligere et videre potest: quia lux et bonitas ejus est infinita: et ideo non totaliter videtur et diligitur ab aliis, quia non diligitur ita intense et ferventer, nec videtur ita clare, sicut est diligibilis et visibilis, nisi a seipso; et ita ipse solus se comprehendit amando et videndo (2).

ARTICULUS III.

Utrum dilectio qua Deum diligimus, habeat modum.
(2-2, qu. 27, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dilectio qua Deum diligimus, modum habeat. Omne enim finitum mensuram habet. Sed motus ex mensura causatur, ut dictum est, in 1 lib., dist. 5. Cum ergo dilectio qua Deum diligimus, finita sit, oportet quod modum habeat.

2. Praeterea, sicut dicit Bernardus (3), caritas in sapientiam proficit. Sed sapientia habet modum: Rom. 12: *Non plus sapere quam oportet*. Ergo dilectio habet modum.

3. Praeterea, omnis actus virtutis moderatus est: quia quod immoderatum est, vituperabile est et vitiosum. Sed dilectio qua Deum diligimus, actus est praecipuae virtutis. Ergo habet modum.

4. Praeterea, omnes actus aliarum virtutum ex caritate fiunt. Si ergo caritas in suo actu non habet modum, nec aliae virtutes modum habent.

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

Praeterea, dilectio mensuranda est ad diligibile. Sed divina bonitas est immensa. Ergo dilectio ipsius non habet modum.

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

Ad primum ergo dicendum, quod quia dilectio qua Deum diligimus, est finita, ideo habet quandam modum ad quem pertingit; non autem habet

(1) Al. onitur totaliter.

(2) Hinc patet responsio ad objecta.

(3) Vel nomine Bernardi emendato alius auctor lib. 2 de amore Dei, cap. 2, versus finem: *Voluntas, inquit, de amore in caritatem, de caritate proficit in sapientiam* (Ex edit. P. Nicolai).

modum in quo sistat vel sibi debeat, sicut est in aliis (1) virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est, qu. 1, art. 1, res per cognitionem quodammodo trahitur ad cognoscendum; et ideo ea quae ad cognitionem pertinent, ex potentia cognoscentis sunt mensurata, quamvis veritas cognitionis ad rem mensuretur. Sed per amorem amans trahitur ad ipsum amatam; et ideo amor mensurandus (2) est ad ipsam rem amatam magis quam ad amatam.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque Deus diligitur, actus non erit immoderatus, quia non excedit proportionem sui objecti.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur quod caritas non habet modum, intelligitur quantum ad actum quem caritas elicit, non quantum ad actus quos imperat: quia illi modos accipere debent ex ratione proprii objecti circa quod fiunt.

ARTICULUS IV.

Utrum modus diligendi qui est in praecepto, possit in via servari — (2-2, quaest. 44, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod modus ille qui in praecepto implicatur possit in via servari: quia Hieronymus (3) dicit (in expos. cath. fid.): *Qui dicit Deum homini aliquid impossibile praecipisse, anathema sit*. Sed hoc Deus praecipit omnibus existentibus in statu viae. Ergo haereticum est dicere, quod non possit in via observari.

2. Praeterea, caritas est magis necessaria virtus quam aliae. Sed praeepta (4) data de actibus aliarum virtutum, in via possunt impleri. Ergo et praeeptum datum de actu caritatis.

3. Praeterea, omne praeeptum legis ligat, quia lex a ligando dicitur. Sed nullus potest dimittere illud ad quod obligatus est, quin peccet. Si ergo lex aliquid praecipiat quod observari non possit, non solum occasionaliter, ut dicit Apostolus, sed etiam directe occideret; et sic erit mala; quod est inconveniens.

Sed contra, non possumus in hac vita sine peccato manere, sicut patet 1 Joan., 1. Sed cum quis peccat, non diligit Deum ex toto corde. Ergo illud praeeptum non potest totaliter impleri in via.

Praeterea, non potest homo simul cor ad multa habere. Sed oportet, dum in hac vita sumus, quod cor rebus temporalibus aliquando apponamus. Ergo non potest homo in hac vita Deum ex toto corde diligere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod totum et perfectum idem est, ut dicit Philosophus. Ratio autem perfecti in hoc consistit ut nihil ei desit. Sed hoc contingit dupliciter: aut ita quod nihil desit eorum quae naturae est habere; aut ita quod nihil desit eorum quae debet habere; sicut aliquis habet perfectam quantitatem, quando habet tantam quantitatem quantum requirit humana natura, etsi

(1) Al. et in aliis.

(2) Al. mensuratus.

(3) Immo Pelagius catholicum fingens in epistola quam ad Innocentium I scripsit, sed quae Innocentio jam defuncto pervenit ad Zozyum Innocentii successorem, ut Augustinus notat (Ex edit. P. Nicolai).

(4) Al. deest praeepta.

non habeat quantitatem gigantis quam possibile est esse in humana natura. Prima ergo perfectio humanae naturae est in statu gloriae, quando homo habebit totum hoc quod possibile est esse in humana natura; sed secunda perfectio est naturae conditae, quando scilicet homo habuit totum hoc quod debebat habere secundum tempus illud. Et secundum hoc etiam duplex totalitas in dilectione Dei attenditur. Una, qua nihil deerit de his quae homo potest expendere in amorem Dei, quin in dilectione ponat: et haec quidem perfectio, seu totalitas, non praecipitur, ut facienda, sed magis ostenditur, ut sciatur quod perveniendum est, ut dicit Augustinus (1); et per hanc (2) perfectionem seu totalitatem excluditur: omne quod etiam ad tempus actum dilectionis interrumpere posset. Alia secundum quam nihil homo subtrahit de his quae debet ponere secundum tempus illud in amore Dei; et haec perfectio seu totalitas ponitur in praeepto etiam ut nunc implenda, ut scilicet nihil omitteret eorum quae ponere debet in amore Dei; et haec totalitas excludit omne illud quod est contrarium et repugnans dilectioni divinae, non autem illud quod ad tempus actum dilectionis intercipit: quia semper agere secundum actum virtutis, non est nisi eorum qui sunt in statu beatitudinis: quia perfectio felicitatis est in operatione; perfectio autem virtutis est in habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod praecipit lex ut faciendum, impleri potest, et impletur ab omnibus in statu salutis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt finis praeepti, quemadmodum actus caritatis; et ideo actus caritatis habet aliquem modum, qui competit uno modo fini, et alio modo viae; non autem ita est in aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod secundum hoc quod ponitur ut legis praeeptum, secundum hoc ligat ad id quod implendum est in via; quantum vero ad id quod de ipso impletur in patria, magis ponitur ut documentum fidei, quam ut praeeptum legis.

Ad alia etiam patet solutio per ea quae dicta sunt.

Expositio textus.

Non ergo jam se diligit. Contra. Omne peccatum, secundum Augustinum (14 de civ. Dei, cap. 28), est ex amore sui. Ergo videtur etiam quod immoderate se diligit. — Dicendum, quod diligit in se naturam exterioriorem, quam se aestimat esse; non autem naturam intellectivam, secundum quam vere est id quod est; et ita diligit id quod se esse existimat, non autem id quod vere est: quia unaquaeque res propria est id quod est potissimum in ipsa; sicut civitas est rex, ut dicit Philosophus (4 Eth. cap. 9).

Sic condita est mens humana ut nunquam sui non meminerit, nunquam se non intelligat, nunquam se non diligit.

De his quae in hac notula dicuntur, dictum est in 1 lib., dist. 5.

Ex toto corde, id est ex toto intellectu; ex tota

(1) Lib. de perfectione justitiae ad interrogationem 17 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. et propter hanc.

anima, idest voluntate; ex tota mente, idest memoria. Sciendum quod ad caritatem exigitur aliquid tripliciter: uno modo sicut subjectum caritatis quod est ipsa voluntas; alio modo sicut praecedens ad caritatem, sicut memoria et intelligentia; tertio sicut consequens ad caritatem, quemadmodum irascibilis et concupiscibilis, et etiam membra corporalia quae imperium caritatis exequentur. Quia ergo actum caritatis oportet esse perfectum, sicut cuiuslibet virtutis; ideo praecceptum de actu caritatis, includit perfectionem omnium praedictorum secundum diversas expositiones: ut scilicet neque in voluntate neque in omnibus praecedentibus aut sequentibus aliquid sit quod caritati obsistat quantum ad perfectionem viae, vel quod actum caritatis interrumpere possit quantum ad perfectionem patriae. Et ideo secundum unam expositionem dicitur: *Ex tota mente, idest ex tota memoria, ut*

DISTINCTIO XXVIII.

Si illo praeecepto iubetur diligere totum proximum.

Hic potest quaeri, utrum illo mandato dilectionis proximi totum proximum, idest animam et corpus, nosque ipsos totos diligere praecipitur. Ad quod dicimus, omne genus diligendum rerum illis duobus mandatis contineri: « Quotum e-
niam diligenda sunt, » ut ait. Augustinus (lib. 4. de doct. Christ., cap. 25): « Unum quod supra nos est, scilicet
« Deus, alterum quod nos sumus: tertium quod iuxta nos est,
« scilicet proximus; quartum quod infra nos est, scilicet corpus.
« De secundo et quarto nulla praeccepta danda erant, scilicet
« et ut diligere nos, vel corpus nostrum. Praecipitur
« autem Deus diligere et proximum. Ut autem quisque se di-
« ligat, praecceptum non est opus: quantumlibet enim homo
« excidat a veritate, remanet illi dilectio corporis sui: quia
« nemo unquam carnem suam odio habuit (Ephes. 5. 29).
« Nam viri iusti qui corpus suum cruciant, non corpus sed
« corruptionem eius et pondus oderunt. » Hic videtur Au-
« gustinus tradere, quod ex praeccepto non teneatur diligere
« nosmetipsos vel corpus nostrum. Quod si est, non omne ge-
« nus diligendum rerum illis duobus praecceptis continetur:
« quia cum et nos ipsos et corpus nostrum diligere debeamus,
« ad quid necessarium est praecceptum, cum scriptum sit (Psal.
« 40. 6): « Qui diligit iniquitatem (1) odit animam suam? »
« Sed speciale de hoc praecceptum non erat dandum, nec spe-
« ciali (2) praeccepto opus erat id tradi, ut quisque se vel cor-
« pus suum diligeret: quia hoc in illo praeccepto continetur:
« Diliges proximum tuum sicut teipsum; » ibi enim et pro-
« ximum totum, et te totum intelligere debes. Unde Augustinus in
« eodem (lib. cap. 26): « Si te totum diligas, idest ani-
« mam et corpus, et proximum totum, idest animam et corpus,
« homo enim ex anima constat et corpore, nullum rerum
« diligendarum genus in his duobus praecceptis praetermissum
« est. Cum enim praecurrat dilectio Dei, eiusque dilectionis
« modus praescriptum appareat, et sequatur dilectio proximi,
« de qua dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum
« est Diliges proximum tuum sicut te ipsum, simul et tui
« abs te dilectio praetermissa non est. » Eos hic aperte di-
« cit, in illo praeccepto non tantummodo proximi, sed etiam
« mei contineri dilectionem, et totum proximi, totiusque mei.
« Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, idest
« de dilectione nostri, et corporis nostri, nulla praeccepta esse
« danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia (3), et divisa,
« quia in illo uno totum continetur. Et quia id quod sumus et quod
« infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturae lege diligimus,

- (1) *Al. inimicum.*
(2) *Al. nec spiritualia.*
(3) *Al. spiritualia.*

absit oblivio: *ex toto corde, idest intellectu, ut desit error: ex tota anima, idest voluntate, ut tollatur omnis contraria affectio.* Alio modo exponitur: *ex toto corde, quantum ad concupiscibilem: ex tota anima, quantum ad irascibilem, ut nulla passione sensiti appetitus dilectio Dei impediatur: ex tota mente, quantum ad rationalem, quae includit voluntatem et intellectum.* Item Gregorius Nysenus (tract. de creatione hominis, cap. 8) exponit: *Ex toto corde, quantum ad animam vegetabilem: ex tota anima, quantum ad sensibilem: ex tota mente, quantum ad rationalem.* Sed Deuter. 6, ponitur: *ex tota fortitudine, quod referendum est ad membra exteriora, quae imperium caritatis exequentur; vel etiam ad irascibilem, ut quidam dicunt: vel ponitur circumstantia dilectionis, ut scilicet sit firma.*

quae etiam in bestiis est: ideo et de illo quod supra nos est et de illo quod iuxta nos est, divisa praeccepta sumimus: in quorum altero eius quod sumus et illius quod infra nos est, dilectio continetur.

Si in illo praeecepto continentur dilectio Angelorum.

Oritur autem hic de Angelis quaestio, utrum ad illud praecceptum dilectionis proximi etiam dilectio pertineat Angelorum. Nam quod nullum hominem exceperit qui praecipit proximum diligere, Dominus in parabola semivivi derelicti ostendit, eum dicens proximum qui erga illum extitit misericors: deinde subdit (Luc. 10, 36): « Vade, et tu fac simi-
« liter; » ut eum proximum intelligamus cui vel exhibendum est officium misericordiae si indiget: vel exhibendum esset, si indigeret. Nullum vero exceptum esse, cui misericordiae negandum sit officium, quis non videt? cum usque ad inimicos porrectum sit, Domino dicente (Matth. 5, 44): « Dili-
« gite inimicos vestros, benefacite his qui oderunt vos. » Manifestum est igitur praeccepto dilectionis proximi omnem hominem esse deputandum proximum.

Quod hoc nomen proximum ad aliquid est.

Proximi vero nomen ad aliquid est, nec quisquam esse proximus nisi proximo potest. Unde consequens est, et qui praebendum, et a quo praebendum est officium misericordiae, recte proximum dici. Manifestum est igitur praeccepto dilectionis proximi etiam sanctos Angelos contineri, a quibus tanta nobis misericordiae impenduntur officia. Ex quo et Dominus proximum nostrum se dici voluit, ut in parabola saeculi (Luc. 10) significat. Et in Propheta (Psal. 59, 14): « Quasi quia excellenter ac supra nostram naturam est divina substantia, praecceptum dilectionis Dei a proximi dilectione distinctum est. Ideoque licet Deus omnia nobis impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo praeccepto, quem non sicut nos diligere debemus, sed plusquam nos toto corde et tota anima. Christum vero, inquam homo est, sicut nos diligere debemus, easque secundum hominem dilectio illo continetur mandato: quem etiam secundum hominem magis quam nos, sed non quantum Deo debemus diligere: quia in quantum est homo, minor est Deo (Ex Augustino lib. 1. de doct. Christ., cap. 30).

Quibus modis dicitur proximus.

Hic notandum est, proximum dici diversis modis, scilicet conditione primae natalitatis, sive conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

Divisio textus.

Hic determinat de caritate per comparisonem ad ipsum diligibilem: et dividitur in duas partes: in prima inquit quid sit per caritatem diligendum; in secunda quo ordine, distinct. 29, ibi: *Post praedicta de ordine caritatis agendum est.* Prima in tres: in prima ostendit ad quos se extendit praecceptum caritatis quantum ad homines; in secunda quantum ad Angelos, ibi: *Oritur autem hic quaestio; in tertia elicit ex dictis quamdam distinctionem, ibi: Hic notandum est.* Circa primum duo facit: primo determinat virtutem; secundo remouet dubitationem, ibi: *Hic videtur Augustinus tradere, quod ex praeccepto non teneatur diligere nosmetipsos.*

QUAESTIO I.

Hic quaerunt septem: 1.º utrum virtutes sint ex caritate diligendae; 2.º utrum inanimata (1); 5.º utrum Angeli; 4.º utrum daemones; 3.º utrum mali homines; 6.º utrum homo ex caritate seipsum diligere possit; 7.º utrum proprium corpus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes sint diligendae ex caritate.
(2-2, qu. 23, art. 1; et 1, dist. 17, qu. 1, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes ex caritate sint diligendae. Augustinus enim dicit (lib. 8 de Trin., cap. 7 et 8): *Qui diligit fratrem, dilectionem qua diligit magis diligit.* Sed dilectio qua proximus diligitur, est virtus caritatis. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae, cum proximus diligitur ex caritate.

2. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed amicitia vera diligit amicum propter honestum. Ergo diligit honestum etiam magis quam amicum. Ergo et caritas, quae est amicitia quaedam, ut dictum est, dist. 27, quaest. 2, art. 1, corp., magis est dilectiva virtutum quam etiam proximorum.

3. Praeterea, actus primi et actus reflexi super eos ad eandem potentiam pertinent, quia sunt ejusdem rationis; sicut intelligere aliquid intelligibile, et intelligere se intelligere. Sed ad actus ejusdem rationis pertinet eadem virtus. Ergo cum per caritatem diligitur proximus, per caritatem diligitur dilectio qua diligitur proximus; et eadem ratione aliae virtutes.

4. Praeterea, ex caritate diligenda sunt illa quae ad beatitudinem referuntur. Sed virtutibus in beatitudinem decimur, et nobiscum manent in beatitudine. Ergo virtutes ex caritate sunt diligendae.

5. Praeterea, caritas est dilectio finis ultimi. Sed ultimus finis nostrae vitae est beatitudo. Ergo beatitudinem ex caritate diligere debemus. Sed virtutes et gratiae, cum consummantur, in beatitudinem transeunt. Ergo virtutes diligendae sunt ex caritate.

Sed contra est quod Augustinus (in 1 lib. de doct. Chr., cap. 25) sufficienter enumerat ea

quae sunt diligenda ex caritate, et nullam mentionem facit de virtutibus, ut patet in littera.

Praeterea, illud quod propter nos tantum diligimus, non diligitur ex caritate: quia caritas non quaerit quae sua sunt; 1 Cor. 13, 3. Sed virtutes propter nos tantum diligimus, quia in seipsis non subsistunt, cum accidentia sint; unde neque bonitatem habent, nisi secundum quod in nobis sunt. Ergo non sunt diligendae ex caritate.

Praeterea, illa sola sunt ex caritate diligenda quae nobiscum participant beatitudinem. Sed virtutes, cum sint accidentia, non sunt capabilia (1) beatitudinis, nec etiam vitae. Ergo non sunt ex caritate diligendae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum caritas amorem includat, et aliquid addat, diligi aliquid ex caritate contingit dupliciter. Uno modo sicut id ad quod amicitia caritatis terminatur; et hoc modo non diligitur ex caritate nisi illud ad quod nata est amicitia esse. Amicitia autem non potest esse ad virtutes, nec ad aliqua accidentia, propter duo. Primo, quia amicitia facit ut homo velit amicum esse, et bona habere. Accidentia autem non habent esse per se, nec bonitatem per se, sed eorum esse et bene esse est eis in substantiis; unde quod volumus virtutes et accidentia esse, hoc ad substantiam referunt, quam volumus sub illis accidentibus esse vel bene esse habere. Secundo, quia amicitia consistit in quadam societate, secundum quod amati seipsos redamant, et eadem operantur, et simul conversantur; unde amicitia non potest esse nisi ad aliquid quod sit natum agere. Et quia agere non est accidentium, sed substantiarum, ideo non potest esse amicitia ad virtutes, neque ad alia accidentia; et ideo non possunt virtutes diligi ex caritate, sicut ad quae caritas terminetur. Alio modo potest aliquid diligi ex caritate sicut ad quod terminatur amor (seu dilectio) (2) qui in caritate includitur, quamvis ad illud amicitia non sit; et hic amor ordinatur ad amorem alicuius quod principaliter amatur, et concupiscentiae dilectio dicitur; sicut amicus dicitur amare sanitatem amici sui; et hoc modo virtutes ex caritate diligitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de dilectione quae Deus est, qua diligitur proximus effective et exemplariter.

Ad secundum dicendum, quod virtus vel honestum non est causa finalis quare amicus diligitur, sed formaliter facit eum diligibilem; unde non sequitur quod virtus sit magis diligibilis, vel eadem ratione diligibilis: sicut non sequitur quod albedo sit magis alba quam corpus album.

Ad tertium dicendum, quod diligere dilectionem, ad ariditatem pertinet, sed non sicut ad quod caritas terminatur.

Ad quartum dicendum, quod caritas terminatur ad illa quae ad beatitudinem referuntur sicut possibiliter participare beatitudinem. Sic autem non refertur ad beatitudinem virtus, quia virtus beata fieri non potest.

Ad quantum dicendum, quod finis ad quem principaliter terminatur caritas, est ipsa beatitudo increata. Sed de beatitudine creata est eadem ratio et de virtutibus.

(1) *Seu capacia.*

(2) *In edit. Nicolai deest seu dilectio.*

(1) *Al. animata.*