

perfectam caritatem, tenentur ad ea quae perfectionis sunt.

Sed contra, quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate: quia ubi *Spiritus Domini, ibi libertas*; 2 Corinth., 3. 17. Sed perfectam caritatem habens, potissime habet libertatem. Ergo minus habet de obligatione. Ergo obligatus est ad minora quam alii.

Practerea, perfectio est lingua non offendere et peccata venialia vitare. Sed hoc nullus facit, nec (1) etiam Apostoli. Ergo perfecti non obligantur ad ea quae perfectionis sunt.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod sicut in augmento corporali distinguuntur diversae aetates secundum diversos effectus notabiles in quos natura proficit, quos prius exercere non poterat; ita etiam in augmento spiritali assignantur gradus diversi caritatis secundum aliquos notabiles effectus quos in habente caritatem caritas relinquit. Primus ergo effectus caritatis est ut homo a peccato discedat; et ideo mens caritatem habentis in primis circa hoc maxime occupatur ut a peccatis praeteritis emundetur, et a futuris praecaveat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas incipiens. Secundus effectus est ut iam fiduciam de liberatione peccatorum habens ad bonum adipiscendum se extendat; et quantum ad hunc effectum dicitur caritas proficiens: non quia in aliis statibus proficiat, sed quia in hoc statu praecipua cura est de adipiscendis bonis, dum homo semper ad perfectionem anhelat. Tertius effectus est ut homo iam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa, et in eis (2) quiescat et delectetur; et hoc ad perfectam caritatem pertinet. Status autem medius duo habet: unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus caritas incipiens sollicita est; aliud quod nutritur, secundum quod tendit in statum tertium, semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi iam secura conquiescit; et secundum hoc dicitur perfecta: alius secundum quod ad quaelibet difficulta manum mittit; et secundum hoc dicitur perfectissima; vel perfecta quantum ad statum vitae, perfectissima quantum ad statum patriae.

Ad primum ergo dicendum, quod praecipuum illud quodammodo servatur in via quantum ad perfectionem vitae, quodammodo in patria quantum ad perfectionem patriae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis caritas semper augeatur quantum ad intensionem circa eosdem effectus; non tamen augetur ut addantur ei aliqui notabiles effectus qui prius non fuerunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possint accipi infinita media, non tamen habent notabilem diversitatem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis incipiens proficiat, magis tamen occupatur mens ejus circa remotionem malorum quam circa profectum in bonis; et ideo non dicitur proficiens quantum ad statum, quia moralia denominantur a fine.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod quantitas caritatis dupliciter potest attendi.

(1) *Al. dicit nec.*

(2) *Al. et in ea.*

Uno modo secundum intensionem caritatis; alio modo secundum objecta: sicut est etiam de quantitate ejuslibet virtutis vel moralis vel naturalis: et secundum hoc etiam potest attendi duplex perfectio caritatis: una secundum intensionem (1), scilicet ut perfecte diligat; alia secundum objecta vel effectus, ut perfecta faciat. Unaquaeque autem harum perfectionum potest dupliciter attendi in caritate. Habet enim perfectionem quantum ad esse suum, secundum quod est perfecta in specie sua; et haec est perfectio sufficientiae, et ad hanc omnes tenentur, sicut ad caritatem: quia caritas habet quantitatem determinatam utroque modo, citra quam non porrigitur; et in hoc stat perfectio essentialis ipsius. Habet etiam perfectionem quantum ad bene esse; et in hac perfectione distinguendum est: quia ad perfectionem quae est per intensionem tenentur tendere, quamvis non teneantur eam habere: sed ad perfectionem quae est secundum objecta non tenentur simpliciter quis neque tendere, neque eam habere; sed tenentur eam non contemnere, nec contra eam se obfirmare. Et ratio est, quia praemium essentiale, ad quod tendere tenentur, mensuratur secundum intensionem caritatis, non secundum magnitudinem factorum: quia Deus magis pensat ex quanto quam quantum fiat. Sed tamen tenentur in casu ad aliqua opera perfectionis operibus similia, ut dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligitur de profectu qui est secundum intensionem, in quem debet homo semper conari.

Ad secundum dicendum, quod cum scimus fratrem posse liberari per mortem corporis a morte animae sine periculo animae nostrae; tunc tradere animam pro fratribus non est perfectio, sed necessitatis: alias autem est perfectio.

Et similiter dicendum ad tertium, quod perfectio est quod homo persecutionibus se offerat, quando incumbit periculum fidei; sed quod comprehensus non neget, hoc necessitatis est.

Ad quartum dicendum, quod in illis quae non sunt determinata ad unum, non potest tota potentia obligari ad aliquid unum; quia periret ratio contingentiae, secundum quam aliquid deficere potest in minori parte. Cum ergo homines in statu isto non habeant liberum arbitrium determinatum, non exigitur quod totum posse expendatur in servitium Dei: hoc enim erit in patria, quando iam defectus incidere non poterit: sed sufficit quod nihil de posse nostro contra Deum expendamus, et illa quae nobis determinata sunt faciamus; alias periret ratio nostri status. Unde sicut Deus non exigit a nobis quantum ipse dedit nobis, quia non possumus; ita non exigit a nobis quantum possumus, quia hoc esset contra rationem nostri status.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod habens caritatem perfectam potest intelligi dupliciter. Uno modo quantum ad perfectionem caritatis quae est penes objecta; sicut dicuntur perfecti illi quibus competit opera perfectionis facere vel ex voto, sicut religiosi, vel ex officio, sicut praelati; et sic ex debito non tenentur tales perfecti ad quae alii non tenentur, nisi ad illa quae voverunt, vel quae officio suo sunt annexa; unde nec praelati nec religiosi tenentur ad omnia consilia. Alio modo quantum ad perfectionem caritatis

(1) *Al. intensionem.*

quae est secundum intensionem, sicut aliquis saecularis laicus fervens in caritate; et talis non obligatur ad opera perfectionis nisi sicut alii; sed obligatur ad intensius Deum diligendum pro bonis acceptis; et ad hoc ex habitu caritatis perfectio inclinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod tenetur ad plus et perfectius agendum, sed non ad opera alia facienda ex commisso; quamvis alius forte plus teneatur ex dimisso. Sed commissum multo majus est quam dimissum: quia bonum est magis bonum quam malum sit malum. Tamen ille qui est debitor ex dimisso, tenetur ad aliqua ad quae iste non tenetur, sicut ad satisfaciendum.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio falsum supponit, nisi intelligatur de perfectis qui voverunt aliqua perfectionis opera, ad quae tenentur prae aliis.

Ad tertium dicendum, quod Paulo competeat hoc propter officium praelationis.

Sciendum tamen, quod ratio facta ad oppositum, minus concludit: quia perfecti non minus tenentur, sed minus ex debito moveri: quia amor magis eos quam debitum movet, etiam in his quae debent; et quantum ad hoc dicitur major in eis esse libertas.

Expositio textus.

Multorum caritas inordinata est. Caritatem hie large pro dilectione vel amicitia ponit.

Qui si boni sint, malis filiis praeposendi sunt: non in illis quae ad naturalem communicationem

pertinent, sicut est hereditatis dimissio, educatio, et hujusmodi; nisi forte superabundans malitia filiorum eos indignos paterno beneficio faciat.

Perfecta caritas est, ut quis sit paratus pro fratribus mori. Contra. Imperfectus non est paratus pro Deo mori. Ergo perfectus magis diligit proximum quam imperfectus Deum. — Et dicendum, quod hoc contingit ex hoc quod perfectus minus amat vitam corporalem quam imperfectus. Et iterum perfectus hoc facit ex superabundantia divinae caritatis. Non enim potest esse ut aliqua caritas tantum diligat proximum quantum aliqua Deum. Sed haec duae dilectiones non sunt nisi unius generis; sed una est ut finis et causa diligendi; alia ut ejus quod est ad finem, et ut ejus quod rationem diligendi ex alio sortitur; unde non sunt comparabiles.

Cum ad perfectionem pervenerit, dicit: Cupio dissolvi. Instantiam videtur habere in beato Petro, cui Dominus dixit, Joan. 21, 18: *Extendens manum tuam, et alius duceat te quo tu non vis;* et in beato Martino, qui vivere non recusavit.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligitur de voluntate naturali; hoc autem de voluntate rationis. Ad secundum dicendum, quod perfecta caritas, in quantum habet aliquid de amore concupiscentiae, sic vult potissime frui Deo; sed secundum quod consistit principaliter in benevolentia, sic facit appetere id quod est Deo placitum; et secundum hoc loquebatur beatus Martinus.

De augmento autem caritatis dictum est in lib. 1, dist. 27, quaest. 2, art. 1, 2, 5, 4.

DISTINCTIO XXX.

Si melius est diligere amicos quam inimicos, et e converso.

Hic solet queri, quid potius sit, pluriusque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed haec comparatio impedita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum et inimicorum; perspicua est absolutio. Sed si in aliquo homine qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum potius sit quaeratur; obscura est responsio: quia (1) motu mentis id agitur, de quo non est nobis facile iudicium, an unus et idem notus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilius, alter erga amicum, qui videtur ferventior. Nec incongrue putatur melior qui est ferventior. Vel si unus idemque est, idem potius ubi est ardentior, non improbe aestimatur. Augustinus tamen (in *Enchir.*, cap. 75), sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum: quia perfectiorum esse dicit diligere inimicos, et benefecere eis; neque hoc a tanta multitudine impleri (2), quanta exauditur in oratione dominica, cum dicitur (Matth. 6, 12): *«Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.»* Illam enim sponsonem debita a multis impleri qui nondum diligunt inimicos. At enim sic a Magistro est erga eum qui tibi nihil mali fecerit, esse benevolam vel beneviam. Illud nullo gradus et magnificentissime bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei qui tibi vult malum, et si potest, facit, tu semper velis bonum, facias: quod quod possis, audens dicentem Jesum (Matth. 5, 44): *«Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos, et orate pro persecutoribus et calumniantibus vos. Sed quoniam perfectiorum filiorum Dei est istud, quo quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animam ad hunc affectum orando Deum secum agendo luctandoque*

perducere; tamen quia hoc tam magnum bonum tantae multitudinis non est quantum credimus exaudiri, cum in oratione dicitur: *«Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; proculdubio verba sponsonis huius implentur, si homo qui nondum ita profectus ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum, ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti cum orat, ut dicit: Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Quomodo vero rogat hominem in quem peccavit, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut cum diligeret sit difficile sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis vero roganti et poenitenti non dimittit, non aestimet a Domino sua peccata dimitti, quia mentiri Veritas non potest, quae cum docuisset orationem, hanc in ea sententiam positam commendavit dicens (Matth. 6, 14): Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittentur et vobis peccata vestra. Si vero non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra.»* Ecce hinc haberi videtur, quod et praetaxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum et benefecere ei, quam illum qui nihil mali nobis fecit, vel amicum. Quod si quis concedere simpliciter noverit, dicens: Intensus diligit amicum secundum praemissam intelligentiam, deens, ibi comparationem esse factam inter dilectionem qua tantum diligit amicum, et illam qua amicus et inimicus diligitur. Illud vero quod sequitur, magis nos movet, quod scilicet dicit non esse tantae multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cum dicitur: *«Dimitte nobis etc.»* ubi datur intelligi, quod alicui a Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti qui in se peccavit, dimittat. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto nisi caritatem habeat, sequitur ut caritatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato (Matth. 22, 39): *«Diliges proximum tuum sicut teipsum?»* Si enim omnis homo proximus est, tunc

(1) *Al. de motu mentis.*

(2) *Al. in plurali.*

et inimicos. Praecipitur ergo inimicos diligere. Et quia illud praecipitur generale est, omnibus praecipitur omnes homines diligere, etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud praecipitur determinat, dicentes, illic perfectis dari in praecipitur diligere omnem hominem, etiam inimicos, minoribus vero in consensum; in praecipitur vero eos diligere qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato praecipitur cunctos etiam diligere, inimicos: cui sensui attestantur auctoritates superius posita, et aliae multae. Illud vero Augustini novissime positum, de perfecta caritate dictum intelligitur,

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de ordine caritatis respectu diversorum diligendorum quantum ad quantitatem dilectionis, hic determinat ordinem quantum ad efficaciam merendi. Dividitur autem haec pars in duas: in prima prosequitur suam intentionem; in secunda movet quandam dubitationem ex dictis, ibi: *Illud vero quod sequitur, magis nos movet*. Prima in duas: in prima ponit quaestionem; in secunda determinat eam, ibi: *Sed haec comparatio implicita est*. Et circa hoc tria facit: primo determinat quaestionem; secundo objicit in contrarium, ibi: *Augustinus tamen sentire videtur magis esse diligere inimicum quam amicum*; tertio solvit, ibi: *Quod si quis simpliciter concedere noluerit, . . . determinet ista secundum praemissam intelligentiam*.

Illud vero quod sequitur, magis nos movet. Hic tria facit: primo ponit dubitationem; secundo ponit quandam falsam solutionem, ibi: *Quidam quod hic dicitur, simpliciter tenere volentes, illud praecipitur determinat*; tertio ponit opinionem propriam, ibi: *Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato praecipitur cunctos diligere, etiam inimicos*.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.^o utrum omnes diligere teneantur inimicos; 2.^o utrum teneantur eis signa dilectionis exhibere; 3.^o quid majoris meriti sit, diligere inimicum, vel diligere amicum; 4.^o quid sit majoris meriti, diligere Deum, vel proximum; 5.^o utrum tota virtus merendi penes caritatem consistat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnes teneantur diligere inimicos. (2-2, qu. 23, art. 3; et de Ver., qu. 2, art. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes teneantur ad diligendum inimicos. Matth. 3: *Diligite inimicos vestros*; dicit Glossa (1): *Hoc perfectorum est*. Sed ad ea quae sunt perfectionis non omnes tenentur, ut supra dictum est. Ergo non tenentur omnes inimicos diligere.

2. Praeterea, non tenentur ad plura homines in nova lege quam in veteri, ut patet Matth. 14, ubi super illud: *Acceptis quinque panibus etc.*, di-

(1) Ex Hieronymo sumpta (Ex edit. P. Nicolai).

quae tantum perfectorum est, qui non solum amicos, sed inimicos perfecte diligant, etiam bene faciunt: quae perfectio dilectionis non est tantae multitudinis, quanta exauditur in oratione dominica. Et hoc revera grande est, et extremae bonitatis, scilicet perfecte diligere inimicum. Ita et cum dicit impleri (1) verba illius sponsionis ab homine qui non ita profecti ut dilgat inimicum, de dilectione perfecta accipiendum est.

(1) *Al.* in plurali.

cit Glossa (1): *Non alia quam quae scripta erant praedicat, sed legem et Prophetas gravia (2) esse demonstrat*. Sed in veteri lege non tenebantur homines ad diligendum inimicos; Matth. 3, 43: *Dictum est antiquis: Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum*. Ergo non tenentur ad dilectionem inimicorum.

3. Praeterea, natura non inclinat in aliquid contrarium caritati. Sed omnis natura inclinat in detestationem contrarii. Cum ergo inimicus, in quantum hujusmodi, sit contrarius nobis, videtur quod non tenemur ex caritate inimicos diligere.

4. Praeterea, illos quibus optamus, et de quorum malis gaudemus, non diligimus. Sed licet optare mala inimicis, et de eorum malis gaudere; unde in Scriptura sacra frequenter ponuntur imprecationes contra inimicos; et in consolationem fidelium inducitur hostium destructio. Ergo non tenemur inimicos diligere.

5. Praeterea, caritas facit voluntatem hominis voluntati divinae conformari. Sed Deus odit aliquos, sicut dicitur Malach. 1, 2: *Esau odio habui*. Ergo licet inimicos odio habere.

6. Praeterea, hoc videtur expresse in Psalm. 158, 22: *Perfecto odio oderam illos*. Sed omnis perfectio ex caritate est. Ergo caritas facit inimicos odire, non solum quod non faciat eos diligere. Sed contra, Levit. 19, 18: *Non quaeras ultionem, nec memor eris injuriae civium tuorum*.

Praeterea, Prov. 24, 17: *Si ceciderit inimicus tuus, ne gaudeas*.

Praeterea, caritas attendit in homine imaginem Dei, secundum quam possibles sunt ad communicandum nobiscum in vita gratiae, ut supra dictum est. Sed hoc invenitur in inimicis. Ergo tenemur diligere inimicos ex caritate.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum hoc tenemur aliquem diligere secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noster habet quandam nobiscum communicationem in natura, secundum quam est possibilis ad communicandum nobiscum in divina vita; et ideo in his quae pertinent ad naturam suam et ad gratiam habendam, debemus eum diligere; sed inimicitiam suam quam adversus nos habet, non debemus diligere: quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur; sicut etiam de aliis peccatis dictum est.

(1) Quo ad priorem partem tantum, non expresse quo ad posteriorem, ex Rabano utrinque mutuatam (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Ex Rabano Nicolai: mysteriis gratiae gravida.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere inimicos quantum ad ostensionem signorum benevolentiae, hoc perfectionis est, et ad hoc non omnes tenentur; sed quod homo inimico suo optet gratiam Dei et vitam aeternam, quod specialiter caritas respicit, hoc necessitatis est.

Ad secundum dicendum, quod in veteri lege etiam homines tenebantur ad dilectionem inimicorum, sicut patet per auctoritatem Levitici indutam. Unde quod dicitur: *Odio habebis inimicum tuum*, non est ex lege sumptum, quia nusquam hoc in littera invenitur; sed est additum ex prava interpretatione Judaeorum, qui ex quo praecipiebatur dilectio proximi, concludebant quod inimici essent odiendi. Additum autem est consilium in nova lege de ostensione signorum benevolentiae ad inimicum.

Ad tertium dicendum, quod natura inclinat ad odiendum inimicum, non in quantum est similis secundum convenientiam in natura aut in perceptibilitate gratiae, sed in quantum est dissimilis. Hoc autem contingit, in quantum est inimicitias exercens, quod summo opere nobis displicere debet.

Ad quartum dicendum, quod caritas attendit ad quaedam bona per se, scilicet ad bona gratiae; ad quaedam autem per accidens, in quantum ad ista ordiantur. Bona autem temporalia, quae per accidens caritas attendit, et ex consequenti, possunt se invicem in diversis impedire: quia prosperitas unus inducit adversitatem alterius. Unde quia caritas ordinem habet, et plus debet diligere quisque se quam alium, et propinquos quam extraneos, et amicos quam inimicos, et bonum commune multorum quam bonum privatum unius; potest aliquis salva caritate optare malum temporale alicui, et gaudere si contingit; non in quantum est malum illius, sed in quantum est impedimentum malorum alterius quem plus tenetur diligere, vel communitatis, aut Ecclesiae. Similiter de malo etiam ejus qui in malum temporale incidit, secundum quod per malum poenae impeditur frequenter malum culpae ejus. Sed bona gratiae mutuo se non impediunt: quia spiritualia bona a pluribus integre possideri possunt; et ideo quantum ad hoc, nullus salva caritate potest malum alteri optare, vel de malo gaudere, nisi in quantum in malo culpae vel damnationis alicujus relucet bonum divinae justitiae, quod plus tenetur diligere quam aliquem hominem. Sed hoc non est per se de malo gaudere, sed de bono quod adjunctum est malo.

Ad quintum dicendum, quod Deus etiam non vult malum alicujus, loquendo de malo culpae; sed permittit, et haec permissio bona est. Malum autem poenae, ejus ipse est auctor (1), vult non in quantum malum, quia non delectatur in poenis, sed in quantum justum.

Ad sextum dicendum, quod non oderat eos perfectio odio, nisi in quantum Deo inimici erant; hoc autem est in quantum peccabant; unde non odiebat in eis quos perfectio odio oderat, nisi peccatum.

ARTICULUS II.

Utrum omnes teneantur ostendere inimicis signa caritatis. — (2-2, qu. 23, art. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) *Al.* actus.

omnes teneantur ad ostendendum signa amicitiae inimicis. Signa enim amicitiae sunt praecipue beneficia ad amicos. Sed homo tenetur bene facere inimicis; Proverb. 23, 21: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum*. Ergo tenetur ostendere signa amicitiae ad inimicos.

2. Praeterea, Ecclesia orat pro inimicis, ut patet per Glossam, Matth. 5, et in collecta: *Praetate tua*, ubi dicit: *Amicos et inimicos nostris veram caritatem largire* (1). Sed oratio est praecipuum beneficium quod alicui impendi potest. Cum ergo actus Ecclesiae cuilibet membro Ecclesiae conveniat, videtur quod quilibet qui est membrum Ecclesiae, teneatur inimicis beneficium esse.

3. Praeterea, nullus debet habere simulatam dilectionem. Sed dilectio quae non ostendit se in opere, non est vera dilectio: quia *probatio dilectionis est exhibitio operis*, ut Gregorius dicit (in hom. Pentec., seu 50 in Evang.); et 1. Joan. 5, 18, dicitur: *Non diligamus lingua et verbo, sed opere et veritate*. Ergo cum quilibet debeat inimicum diligere, quilibet tenetur opera dilectionis ad illum extendere.

4. Praeterea, simul, Matth. 3, praecipitur diligere inimicos, et benefacere eis. Ergo eadem ratione homines obligantur ad utrumque. Sed ad primum omnes tenentur. Ergo et ad secundum.

5. Praeterea, abnegare homini signa familiaritatis, et sua beneficia, quaedam vindicta est. Sed homo tenetur non se vindicare, sicut patet Rom. 12, 18: *Non vosmetipsos vindicantes*. Ergo tenetur non subtrahere sua beneficia inimicis.

6. Sed contra, Matth. 5, dicit Glossa, quod benefacere inimicis et orare pro eis, est cumulus perfectionis. Sed ad illa quae sunt perfectionis, non omnes tenentur. Ergo neque ad praestandum inimicis beneficia.

7. Praeterea, in veteri lege frequenter filii Israel praecipitur fuit ut persequerentur hostes suos, et non inirent cum eis foedus. Ergo non tenebantur benefacere eis; ergo nec modo.

8. Praeterea, videmus quod etiam modo Ecclesia inducit bella contra tyrannos et infideles. Ergo licet inimicis mala facere: multo igitur minus non oportet eis benefacere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod effectus caritatis debet affectui respondere; unde secundum quod tenetur quis affectum caritatis ad inimicum habere, ita et effectum ad eum extendere. Caritas autem, ut dictum est dist. 28, art. 4, respicit bona gratiae, quae sunt communia omnibus viventibus vel actu vel potentia; et ideo est communior vel latior quam aliqua alia amicitia, quae ad pauciores se extendit, in quantum fundatur super communicatione aliqua quae non ad omnes est. In omnibus autem illud quod est commune vehementius est; sed illud quod est proprium, plura complectitur actus; et perfectio communis est in hoc quod se extendit ad illa quae complectitur proprium, ut genus perficitur per additionem differentiae: sicut esse vehementius inhaeret quam vivere, et tamen vivere aliquid complectitur actu quod esse non habet nisi in potentia; unde perfectio esse est secundum quod se extendit ad vitam. Sic ergo caritas vehementius optat alicui bona

(1) Ut in Missali Ord. Praed. venusto, typis edito Venet. an. 1504.

gratiae, circa quae est principaliter, quam aliqua alia amicitia bona correspondentia illi amicitiae; tamen non est de necessitate caritatis, sed de perfectione, quod ad illa bona se extendat. Et ideo quilibet ex necessitate tenetur odienti se optare bona aeterna, non autem bona temporalia; sed hoc est de perfectione caritatis ut etiam ad ista se extendat. Sed quia remotio mali praecedat ordine generationis ademptionem boni, ideo affectus nulli optat aliquid bonum cui aliquid malum, in quantum est malum, optat. Unde quamvis sit de perfectione caritatis ut bona temporalia optemus inimicis; tamen est de necessitate salutis ut mala eis non optemus, vel optemus (1) non in quantum mala, sed per accidens, ut prius dictum est. Et similiter est de effectu: quia cooperari in his quae sunt ad vitam aeternam pro loco, tempore, et modo suo, tenetur homo etiam inimico, saltem orando in communi, ut eum a suis orationibus non excludat, quamvis forte speciale mentionem de eo non faciat; sicut nec oportet quod de omnibus ad quos caritatem habet, speciale orationem faciat, sed communem. In aliis autem bonis non tenetur ei cooperari, nisi necessitas incumbat; sed est de perfectione caritatis. Sed tenetur non facere ei malum, nisi in quantum est impedimentum maioris boni, vel promotivum maioris boni, ut iustitiae, vel alienius huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod beneficia amabilia procedunt ex liberatione, non ex debito. Necessitas autem facit omnia communia; et ideo in necessitate subveniendum est etiam inimicis. Sed hic est magis effectus iustitiae quam amicitiae.

Ad secundum dicendum, quod oratio est de his bonis quae pertinent ad communicationem spiritualis vitae, quae caritas principaliter attendit; et ideo non est simile de hoc et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod non est simulata dilectio, quando tantum exhibetur in opere, quantum habetur in affectu.

Ad quartum dicendum, quod illa duo aequali passu currunt, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod negare homini signa familiaritatis quando necessitas expeteret, esset vindicta; vel etiam quando veniam peteret; vel quando se ille qui hostis habetur ad familiaritatem ingereret, si habeatur praesumptio quod non simulate, vel irrisorie facit: quia tunc diligit, et inter amicos deputandus est. Sed quod aliquis ultro se ad familiaritatem inimico ingerat, hoc perfectionis est.

Ad sextum dicendum, quod Glossa loquitur de illo beneficio quod sequitur caritatem perfectam, secundum quod procedit in illa quae sunt aliarum specialium (2) amicitiarum.

Ad septimum dicendum, quod praeceptum fuit antiquis ut persequerentur hostes, et cum eis foedus non inirent, in quantum per eorum amicitiam in idolatriam pertraherentur, et in quantum erant executores divinae iustitiae ex praecepto ejus qui auctoritatem habebat; non autem ita quod ex vindicta facerent.

Et similiter dicendum ad octavum, quod Ecclesia hoc modo movet bella adversus iniquos, vel ut iustitiam faciat, vel ut majus malum evitet, aut majus bonum inducat.

(1) *Al.* ut mala eis optemus, non in quantum mala etc.

(2) *Al.* spiritualium.

ARTICULUS III.

Utrum maioris meriti sit diligere amicum vel inimicum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maioris meriti sit diligere inimicum quam amicum. Matth. 5, 46, Dominus dicit: *Si dilexeritis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Sed meritum dicitur respectu mercedis. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam amicum.

2. Praeterea, illud quod est perfectio, est maioris meriti: quia caritas perfecta plus meretur quam imperfecta. Sed diligere inimicum est caritatis perfectae, diligere autem amicum non. Ergo diligere inimicum est maioris meriti.

3. Praeterea, ubi major est difficultas, ibi majus meritum: quia magis pertinet ad virtutem quae est circa difficile. Sed diligere inimicum est difficilius quam diligere amicum. Ergo est maioris meriti.

4. Praeterea, secundum Gregorium (1), servitia tanto sunt magis accepta, quanto minus debita. Sed minus est debitum diligere inimicum quam diligere amicum. Ergo magis Deo acceptum est magis meritorium.

5. Praeterea, virtus merendi est ex gratia. Sed ad dilectionem inimicorum movet tantum gratia, ad dilectionem amicorum movet simul natura cum gratia. Ergo magis est meritorium diligere inimicum quam diligere amicum.

6. Sed contra, quanto aliquis actus est magis bonus, tanto est magis meritorius. Sed melius est diligere amicum quam inimicum, quia est actus magis cadens supra debitam materiam. Ergo melius est diligere amicum quam inimicum.

7. Praeterea, minus bonum dimittendum est pro magis bono, si necessitas incumbit. Sed dilectio inimicorum dimittenda esset magis quam dilectio amicorum; quod patet ex effectu qui affectui proportionatur: quia quando non possumus amicis et inimicis in extrema necessitate existentibus subvenire, tenemur magis subvenire amicis quam inimicis. Ergo diligere amicum est magis bonum quam diligere inimicum.

8. Praeterea, illud quod est commune et primum (2), melius est quam illud quod superadditur; sicut esse melius est quam vivere, si sine esse consideretur; ut dicit Dionysius (cap. 5 de divin. Nom.). Sed diligere amicum est commune et primum fundamentum caritatis, cui superadditur dilectio inimicorum. Ergo diligere amicum est melius et magis meritorium quam diligere inimicum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praedicta comparatio dilectionum potest intelligi dupliciter, scilicet quantum ad actus, et quantum ad habitus. Si quantum ad actus, sciendum est, quod quando quaeritur de duobus actibus quis sit melior et magis meritorius, oportet quod quaestio intelligatur de illis per se loquendo secundum genus suum. Contingit enim quod illud quod secundum genus est minus bonum vel meritorium, aliquo adveniente efficiatur magis bonum vel meritorium, sicut parvum opus ex magna caritate factum magis est meritorium quam

(1) Expresse non occurrit; sed aliquid simile de Dei vel erga Deum obsequio ex lib. 9 Moral. colligi potest (*Ex edit. P. Nicolaï*).

(2) *Al.* et principium.

magnum ex parva. Bonitas autem actus ad duo mensuratur, ex quibus bonitatem recipit; scilicet ex termino vel objecto, et ex principio, quod est voluntas. Ex termino autem habet speciem bonitatis, sed ex voluntate habet rationem merendi; quia secundum hoc est in potestate facientis quod ex voluntate procedit. Si ergo comparemus dilectionem amici et inimici quantum ad terminos sive objecta; cum objectum magis competens dilectioni sit amicus quam inimicus; sic melius est diligere amicum quam inimicum. Si vero comparemus duas dilectiones praedictas ad principium, quod est voluntas; sic ubi est major conatus voluntatis, ibi oportet esse majus meritum: quia quanto est major conatus voluntatis, tanto est ferventior voluntas de fine, propter quem attentat illud, quod secundum se sibi est magis repugnans; quamvis sit magis remissa quandoque circa id ad quod magis conatur. Meritum autem consistit ex hoc quod voluntas ad finem afficitur. Et ideo si comparemus actus talium dilectionum, dilectio inimici est magis meritoria, in quantum huiusmodi: quia secundum quod huiusmodi, exigit majorem conatum et majorem fervorem circa finem, quamvis dilectio amici sit magis intensa circa objectum; sed dilectio amici est melior quantum ad bonitatem essentialem quae consequitur speciem actus, quia actus specificatur ex objecto. Si autem comparentur praedictae dilectiones quantum ad habitus, sic oportet quod vel intelligatur de dilectione inimicorum quae est necessitatis; et sic nulla est comparatio, quia idem habitus est aequalis respectu utriusque; vel de dilectione inimicorum quae est perfectionis; et sic dilectio inimicorum includit dilectionem amicorum, et non e converso; et sic dilectio inimicorum melior est.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; et ideo non potest esse meritoria, nec mercedem habere: sed tamen si actus dilectionis qua amicos diligimus, sit gratia informatus, meritorius est, et mercedem habet.

Ad secundum dicendum, quod diligere inimicum non omnibus modis perfectionis est; sed in quantum perfectionis est, efficitur magis meritorium, secundum quod exigit majorem conatum.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non facit ad meritum nisi in quantum facit majorem inclinationem et conatum voluntatis in aliquid.

Ad quartum dicendum, quod debitum non diminuit rationem meriti nisi quatenus diminuit, rationem voluntarii, secundum quod quandam necessitatem importat. Sed si voluntarie debitum reddatur, nihilominus ibi erit tantum meriti quantum est ibi de ratione voluntarii.

Ad quintum dicendum, quod natura non est contraria gratiae: unde admixtio naturae ad gratiam non facit remissionem in effectibus gratiae, quae causatur ex permissione contrarii.

Ad sextum dicendum, quod actus habet bonitatem ex objecto et ex fine: et bonitas quae est ex objecto, est materialis respectu illius quae est ex fine, quam voluntas attendit: et penes istam potius consistit meritum.

Ad septimum dicendum, quod in illis quae se habent secundum additionem unius ad alterum, est consequentia in contrario, non consequentia in ipso; sicut patet in homine et animali; sicut enim se habet *S. Th. Opera omnia. V. 7.*

bet homo ad animal, ita se habet non animal ad non homo. Unde quia conatus qui est in dilectione inimicorum, se habet ex additione ad illum qui est in dilectione amicorum; ideo sicut diligere inimicum est meriti, secundum quod est major conatus, ita dimittere dilectionem amicorum est magis malum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate quam actus habet ex propria ratione suae speciei, quae est ex objecto.

ARTICULUS IV.

Utrum diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum. — (2-2, quaest. 27, art. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod diligere proximum sit magis meritorium quam diligere Deum. Naturalibus enim non meremur. Sed diligere Deum est naturale: quia amor summi boni omnibus naturaliter inest, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo diligere Deum est minus meritorium quam diligere proximum, quod non est adeo naturale.

2. Praeterea, illud quod est fructuosius, videtur esse magis meritorium. Sed ea quae pertinent ad vitam activam, sunt magis laboriosa et fructuosa quam ea quae pertinent ad contemplativam. Ergo sunt magis meritoria. Sed dilectio proximi pertinet ad vitam activam, dilectio autem Dei ad contemplativam. Ergo est magis meritorium proximum diligere quam diligere Deum.

3. Praeterea, sicut diligere inimicum ponitur in ultimo gradu, ita diligere Deum ponitur in primo gradu caritatis. Sed diligere inimicum est magis meritorium quam diligere amicum. Ergo eadem ratione diligere proximum quam diligere Deum.

4. Praeterea, illud quod praesupponit aliud et non convertitur, videtur esse perfectius. Sed dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, quia est ratio diligendi proximum. Ergo dilectio proximi est magis meritoria quam dilectio Dei.

5. Praeterea, actus in quo exigitur major conatus, oportet quod sit magis meritorius. Sed major conatus exigitur ad diligendum inimicum quam ad diligendum Deum. Ergo dilectio proximi, ad minus quantum ad dilectionem inimicorum, est magis meritoria quam dilectio Dei.

Sed contra, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed dilectio proximi non est meritoria nisi in quantum ordinatur ad Deum actu vel habitu. Ergo dilectio Dei est magis meritoria.

Praeterea, quanto caritas est magis intensa, magis erit meritoria. Sed intensius diligit caritas Deum quam proximum. Ergo in hoc magis meretur.

Praeterea, quaelibet virtus efficacius operatur circa objectum suum, quanto est sibi magis proprium, et per se. Sed objectum per se caritatis est Deus, proximus autem non nisi consequenter; sicut magnitudo visus consequenter, color per se. Ergo cum mereri sit effectus caritatis, videtur quod sicut visus melius cognoscit colorem quam magnitudinem (quia circa colorem non decipitur, sicut circa magnitudinem); ita caritas magis mereatur in dilectione Dei quam in dilectione proximi.

Praeterea, quod est difficilius, videtur esse magis meritorium. Sed diligere Deum videtur difficilius quam diligere proximum; dicitur enim 1 Joan.

4, 20: *Qui proximum quam videt, non diligit; Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dilectio Dei est causa et ratio dilectionis proximi; unde dilectio Dei includitur virtute in dilectione proximi sicut e-
usa in effectu, et dilectio proximi includitur in dilectione Dei sicut effectus in causa potestate. Nihilominus tamen alius est motus dilectionis qui terminatur in proximum et qui sistit in Deo, sicut alius actus est quo considerantur principia et conclusiones, quamvis praedicto modo mutuo se includant. Comparando ergo hos duos motus ex duabus partibus, ut supra dictum est, invenimus dilectionem Dei potius quam dilectionem proximi, scilicet et quantum ad objectum, quod est competens dilectioni, et quantum ad voluntatem, quae intensius et promptius afficitur in Deum quam in proximum; et ideo motus dilectionis in Deum est melior et magis meritorius quam motus dilectionis in proximum, nisi dilectio proximi procedat ex majore dilectione Dei, quam sit dilectio quae fertur in Deum immediate in aliquo actu: quod quidem aliquando contingit, sed non semper: quia minima dilectio caritatis in Deum sufficit ut extendat affectum in proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae sunt pure naturalia, non sunt meritoria; sed illa quae procedunt ex natura perfecta caritate et gratia, sunt meritoria, nec natura rationem meriti dimittit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod supposito quod actus activae vitae sit magis meritorius quam actus contemplativae, quod forte non est verum, ut infra, dist. 55, quaest. 1, art. 4, quaestione 2, dicitur, non oportet quod dilectio proximi sit magis meritoria quam dilectio Dei: quia dilectio Dei est principium eorum quae ad utramque vitam pertinent, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod dilectio Dei et proximi, quantum ad actum interiore, pertinet ad vitam contemplativam; unde Gregorius dicit super Ezech. (homil. 14) quod contemplativa vita insistit dilectioni Dei et proximi; sed quantum ad actus exteriores utraque ad vitam activam pertinet; quamvis huiusmodi actus in proximis extendatur (1), quia Deus operum nostrorum non eget.

Ad tertium dicendum, quod dilectio inimici non erat magis meritoria nisi inquantum procedebat ex fortiori virtute; quae fortitudo attendebatur secundum quod voluntas intensius Deo adhaerebat; unde non sequitur quod dilectio proximi sit magis meritoria, nisi magis etiam Deus diligeretur.

Ad quartum dicendum, quod dilectio proximi praesupponit dilectionem Dei, non sicut perfectius minus perfectum, sicut erat in aliis gradibus, sed sicut effectus causam; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ille conatus voluntatis non est nisi ex hoc quod vehementius ad Deum afficitur, ut dictum est prius: quia nullus conatur ad aliquid, nisi secundum desiderium finis.

Hoc autem quod in contrarium obicitur, quod diligere Deum est difficilius, intelligendum est non de dilectione naturali, quae omnia ipsam amant, sed de dilectione gratuita. Et haec etiam dicitur difficilius, non quasi laboriosior, cum sit dulcior, sed

(1) *Edit. Rom.* expendatur.

quia magis vires naturae excedit, quia est in altius obiectum.

ARTICULUS V.

Utrum meritum consistat principaliter in caritate.
(1-2, quaest. 114, art. 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod meritum non consistat in caritate principaliter. Gratia enim dicitur esse principium merendi. Sed caritas non est idem quod gratia. Ergo non consistit meritum principaliter penes caritatem.

2. Praeterea, actus est meritorius per ordinem ad finem, sicut et laudabilis. Sed eujuslibet virtutis est facere actum laudabilem. Ergo et facere actum meritorius; et ita videtur quod meritum non consistat penes caritatem.

3. Praeterea, nullus meretur nisi iustificatus. Sed fidei est iustificare, ut patet Rom. 3. Ergo apud ipsam praecipue est virtus meritoria.

4. Praeterea, illud quod facit ad diminutionem meriti, non videtur esse radix merendi. Sed caritas facit diminutionem meriti, quia facit omnia facilia non solum inquantum est habitus, sed etiam inquantum est amor, ut ex praedictis patet. Cum ergo difficultas faciat ad meritum, videtur quod caritas non sit radix merendi.

5. Praeterea, si caritas esset radix merendi, ubiqueque esset aequalis caritas, esset aequale meritum. Sed aliquando aliquis habens parvam caritatem, facit aliquem actum in quo magis meretur quam ille qui habet magnam caritatem in aliquo parvo actu quem facit. Ergo caritas non est radix merendi.

Sed contra, illud videtur esse radix merendi sine quo nullum meritum valet. Sed caritas est huiusmodi, ut patet 1 Corinth. 15. Ergo caritas est radix merendi.

Praeterea, illud videtur esse radix merendi quod opponitur omni denerio. Sed caritas est huiusmodi. Ergo ipsa est radix merendi.

Praeterea, ex hoc meremur quod Deo coniungimur. Sed hoc facit caritas. Ergo ipsa est radix merendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut supra, dist. 18, art. 2, dictum est, meritum proprie dicitur quod aliquis exhibet ad hoc quod faciat aliquid suum, quod est praemium meriti. Unde ad meritum requiruntur duo principaliter. Unum est quod sit exhibitum, et non extortum. Et quia nihil potest exhiberi nisi quod in potestate exhibentis est, ideo requiritur quod sit voluntarium, quia voluntas facit nos esse dominos nostrorum actuum. Aliud requiritur ut hoc quod exhibetur, sit sufficiens ad faciendum suum illud quod exhibetur. Et ex utraque parte principalitas merendi est ex caritate. Ipsa enim est in voluntate, sicut in subiecto, ipsam perficiens quantum ad primum actum ejus, et principalem: et iterum cum sit amor Dei, facit amatum ipsum, quod est primum, esse suum, inquantum unit ei; et ideo principalitas meriti est in caritate, in aliis autem secundum quod caritate informatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia facit meritum sicut principium remotum constituens nos in esse spirituali, sine quo non possumus mereri aliquid spirituale; sed caritas est sicut principium proximum.

Ad secundum dicendum, quod fides non iustificat nisi per caritatem sit formata. Ideo autem

specialiter fidei attribuitur iustificatio, quia primum in quo distinguitur iustus ab iniusto, est actus fidei, sicut primum in quo distinguitur vivum a non vivo, est actus nutritivae potentiae; et ideo dicitur vivere secundum illam potentiam, et sentire secundum tactum, qui est primum sensuum, ut dicitur 2 de Anima (text. 14).

Ad tertium dicendum, quod actus aliarum virtutum non sunt meritorii nisi inquantum sunt informati caritate; sicut nec actus virtutum sunt laudabiles nisi inquantum sunt voluntarii.

Ad quartum dicendum, quod difficultas non facit ad meritum, nisi forte dimissionis poenae per modum eujusdam commutationis; sed ad meritum quod ordinatur ad consequendum boni, ad quod proprie ordinem habet, non facit, nisi secundum quod exigitur major conatus, qui est secundum majorem inclinationem voluntatis in illud. Et quia habitus et amor ex hoc faciunt facilitatem, quia faciunt majorem inclinationem voluntatis; ideo talis facilitas non dimittit rationem meriti.

Ad quintum dicendum, quod habitus virtutum quamvis inclinent voluntatem, tamen non cogunt: et ideo potest esse quod habitum majorem habens, quandoque minorem intensionem inducit in actu,

sicut etiam quandoque nullam, et tunc actus ex majore caritate procedens minus intensus, est magis meritorius respectu praemii accidentalis, quod respicit ipsum actum; sed minus respectu praemii essentialis, quod respicit capacitatem, quae est ex habitu caritatis.

Expositio textus.

An unus et idem motus sit erga amicum et inimicum. Hoc est impossibile, nisi unus propter alterum diligatur, et actuali consideratione referatur in illud.

Erga amicum ferventior. Hoc intelligendum respectu ipsius objecti; sed respectu finis, ille qui habet majorem conatum, inquantum huiusmodi, est ferventior.

Cum dicitur in oratione: Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Videtur secundum hoc quod quicumque servat rancorem, peccat dicendo hanc orationem. — Et dicendum, quod non peccat: quia non dicit eam in persona sua, sed in persona Ecclesiae: vel si in persona sua, non quantum ad id quod agit, sed quantum ad id ad quod optat pervenire.

DISTINCTIO XXXI.

Si caritas semel habita amittatur.

Illud quoque non est praeterendum quod quidam asserunt, caritatem semel habitam, ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere: qui hanc traditionem subditis manant testimonis. Apostolus ait: (1 Corinth. 13, 8): « Caritas nunquam excidit. » Augustinus etiam inquit (1) (epist. ad Julianum Comit.): « Caritas quae deserit potest, nunquam vera fuit. » Item (2): « Caritas est fons proprius et singularis honorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt, Non novi vos. » (Matth. 7, 23). De hoc fonte Scriptura ait (Prover. 3, 15): « Fons vitae sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi. Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem, non ergo hunc fontem communicant damnandi. » Item Augustinus super Epistolam Joannis (tract. 8): « Radicula est caritas: securus esto, nihil mali procedere potest. » Item Gregorius in Moralibus (lib. 12, cap. 10): « Valida est ut mors (4). Virtuti enim mortis dilectio comparatur: quia nimium mentem, quam semel cepit, a dilectione mundi funditus occidit. » Item Augustinus super Epistolam Joannis (tract. 5): « Unctio invisibilis caritas est, quae in quocumque fuerit, radix illi erit, quae ardente sole arrescere non potest: nutritur calore solis, non arcescit. » Item Beda super Joannem (cap. 4, ibi: « Super quem videris »): « Quaecundum est, quod quomodo speciale Filii Dei agnoscendi signum fuerit, quod super eum descenderit et manserit Spiritus. Quid majus est Filio Dei, quod in ipso manere Spiritus astruatur? Notandumque, quod semper in Domino manserit Spiritus, in sanctis vero, quandoque mortale corpus gestant, partem semper maneat, partem rediturus secedat. Manet enim apud eos, ut bonis insistant

« actibus; recedit vero ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, daemones ejecendi, vel etiam prophetandi habeant facultatem. Manet ergo semper ut possint habere virtutes, et mirabiliter ipsi vivant; venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum signa quales sint intus effulgeant. » Item Gregorius (super Ezech., hom. 5): « In sanctorum cordibus secundum quosdam virtutes semper permanet Spiritus; secundum quosdam recessurus venit, et venturus recedit. In his virtutibus, sine quibus ad vitam non pervenitur, in electorum suorum cordibus permanet; in his vero per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit. » Item Ambrosius (Ambrosiaster in 2 Corinth., cap. 6): « Ficta caritas est quae in adversitate deserit. » Hoc innuere videtur, quod caritas semel habita non amittatur. Ideo quidam in praetaxatam prouiderunt audaciam, dicentes, caritatem a damnandis non haberi, nec a quocumque habitam posse amitti: quos ratio vincit, et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et e converso. Unde quorundam nomina Christus dicit (Luc. 10) scripta in libro vitae, qui tamen postea abierunt retro (Joan. 6). Sed scripta dicit non secundum praesentiam, sed secundum praesentem iustitiam, cui deserviebant: quia digni tunc illo bono erant quod habituri sunt praescripti secundum praesentiam. Unde Ambrosius (Ambrosiaster sup. cap. 9 Epist. ad Rom.): « Quibusdam gratia data est in usum, ut Sauli, et Judae, et illis discipulis quibus Dominus dixit (Luc. 10, 20): Ecce nomina vestra scripta sunt in caelis: et postea abierunt retro. Sed hoc dixit propter iustitiam cui deserviebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali qui futuri sunt boni, et aliquoties prius sunt boni qui futuri sunt et permansuri mali; secundum quod dicuntur « scribi in libro vitae, et deleri. »

Determinatio auctoritatum predictarum.

Quod vero Apostolus ait (1 Corinth., 13, 8): « Caritas nunquam excidit, » nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim caritatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hic et in futuro erit; sed fides et spes evanescunt, et scientia. Item quod dicitur caritas nunquam fuisse vera quae deserit potest, non ad essentiam caritatis refertur, sed ad efficientiam: quia non efficit caritas quae deserit, hominem vere beatum, nec perducit ad verum bonum. Hinc etiam fontem alienum, id est damnandi, non communicant, scilicet in fine, quia non perseverant. Potest tamen hoc et contra quae de caritate dicta

(1) Epistola ista ex numero verarum expuncta est ut supposita, quamvis in veteribus exemplaribus haberetur, estque spuris liber qui de salutaribus documentis inter ascitiam inseribitur, ac recessetur tom. 4, ubi c. 7 haec habentur. Similis tamen sententia ex Hieronymo sumi potest in epistolis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Haec appendix ex ipsiusmodi Augustini concione 1 super Psal. 105, colligitur, ad illa verba: *Qui legis aquas superiora ejus* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Intra septuaginta.* *Valgata:* « Bibe aquam de cisterna tua, et fluent putei tui. »

(4) *Nicolai addit dilectio.*