

debet homo assistere parentibus quam uxori: sed quantum ad unionem carnalis copule, & cohabitacionis, restitit omnibus parentibus, homo adhaeret uxori.

Ad secundum dicendum, quod in verbis Apostoli non est intelligendum quod homo debeat diligere uxorem suam æqualiter sibi ipsi; sed quia dilectio quam aliquis habet ad seipsum, est ratio dilectionis quam quis habet ad uxorem sibi conjunctam.

Ad tertium dicendum, quod etiam in amicitia paternæ inveniuntur multæ rationes dilectionis; & quantum ad aliquid præponderant rationi dilectionis quæ habetur ad uxorem; secundum scilicet rationem boni; quamvis illæ præponderent secundum conjunctionis rationem.

Ad quartum dicendum, quod illud etiam non est sic intelligendum, quod ly sicut importet æqualitatem, sed rationem dilectionis. Diligit enim homo uxorem suam principaliter ratione carnalis conjunctionis.

## ARTICULUS XII. 159

Quæritur homo debeat magis diligere benefactorem quam beneficum suum.

I. dist. xxix. art. 7. ad 2. & IX. Eth. lect. 7.

Ad duodecimum sic proceditur. Videtur quod homo magis debeat diligere benefactorem quam beneficum. Dicit enim Augustinus in Libro de catechizandis rudibus (cap. iv. cir. princ.) Nulla maior est provocatio ad amandum quam prævenire amando: nimis enim durus est animus qui dilectionem est non vult impendere, nolit rependere. Sed benefactores præveniunt nos in beneficio caritatis. Ergo benefactores maxime debemus diligere.

2. Præterea. Tanto aliquis est magis diligendus, quanto gravius homo peccat, si ab ejus dilectione desistat, vel contra eum agat. Sed gravius peccat qui benefactorem non diligit, vel contra eum agit, quam si diligere desinat eum cui hæcenus benefecit. Ergo magis sunt amandi benefactores quam hi quibus benefacimus.

3. Præterea. Inter omnia diligenda maxime diligendus est Deus, & post eum pater, ut Hieronymus dicit (sup. illud Ezech. xlv. Sabbata mea sanctificabunt.) Sed isti sunt maxime benefactores. Ergo benefactor est maxime diligendus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. vii. in princ.) quod benefactori magis videtur amare beneficiatus quam à converso.

Respondendo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 9. & 11. huj. quæst.) aliquid

diligitur magis dupliciter: uno modo quia habet rationem excellentioris boni; alio modo ratione majoris conjunctionis. Primo quidem modo benefactor est magis diligendus: quia cum sit principium boni in beneficiato, habet excellentioris boni rationem, sicut & de patre dictum est (art. 9. huj. quæst.)

Secundo autem modo magis diligimus beneficiatos, ut Philosophus probat in IX. Ethic. (cap. vii.) per quatuor rationes. Primo quidem quia beneficiatus est quasi quoddam opus benefactoris: unde consuevit dici de aliquo: *Iste est factora illius*. Naturale est autem cuilibet ut diligat opus suum; sicut videmus quod Poeta diligunt poemata sua: & hoc ideo quia unumquodque diligit suum esse, & suum vivere; quod maxime manifestatur in suo agere. Secundo quia unumquodque naturaliter diligit illud in quo inspicit suum bonum. Habet quidem & benefactor in beneficiato aliquid bonum, & converso; sed benefactor inspicit in beneficiato suum bonum honestum, & beneficiatus in benefactore suum bonum utile. Bonum autem honestum delectabilius consideratur quam bonum utile: tum quia est diuturnius, utilitas enim cito transit, & delectatio memorie non est sicut delectatio rei presentis: tum etiam quia bona honesta magis cum delectatione recolimus quam utilitates quæ nobis ab aliis proveniunt. Tertio quia ad amantem pertinet agere, vult enim, & operatur bonum amato; ad amatum autem pertinet bonum pati: & ideo excellentius est amare: & propter hoc ad benefactorem pertinet ut plus amet. Quarto quia difficillius est beneficia impendere quam recipere. Ea vero in quibus laboramus, plus diligimus; quæ vero nobis de facili proveniunt, quodammodo contemnimus.

Ad primum ergo dicendum, quod in benefactore est ut beneficiatus provocetur ad ipsum amandum. Benefactor autem diligit beneficiatum non quasi provocatus ab illo, sed ex seipso motus. Quod autem ex se est, potius est eo quod est per aliud.

Ad secundum dicendum, quod amor beneficiatus ad benefactorem est magis debitus; & ideo contrarium habet rationem majoris peccati. Sed amor benefactoris ad beneficiatum est magis spontaneus; & ideo habet majorem promptitudinem.

Ad tertium dicendum, quod Deus etiam plus nos diligit quam nos eum diligamus: & parentes plus diligunt filios quam ab eis diligantur.

Nec tamen oportet quod quilibet beneficiatus plus diligamus quibuslibet benefactoribus. Benefactores enim à quibus maxima beneficia recepimus, scilicet Deum, & parentes, præferimus hiis quibus aliqua minora beneficia impendimus.

AR-

## ARTICULUS XIII. 160

Utrum ordo caritatis remaneat in patria.

III. dist. xxxi. quæst. 11. art. 3. quæst. 1. & 12. & ver. quæst. 11. art. 9. ad 12.

Ad tertiumdecimum sic proceditur. Videtur quod ordo caritatis non remaneat in patria. Dicit enim Augustinus in Lib. de vera religione (cap. xlviii. cir. princ.) *Perfecta caritas est ut plus priora bona, & minus minora diligamus*. Sed in patria erit perfecta caritas. Ergo plus diligit aliquis meliorem quam vel seipsum, vel sibi conjunctum.

2. Præterea. Ille magis amatur cui majus bonum volumus. Sed quilibet in patria existens vult majus bonum ei qui plus bonum habet; alioquin voluntas ejus non per omnia divinæ voluntati conformaretur: ibi autem plus bonum habet qui melior est. Ergo in patria quilibet magis diligit meliorem; & ita magis alium quam seipsum, & extraneum quam propinquum.

3. Præterea. Tota ratio dilectionis in patria Deus erit: tunc enim implebitur quod dicitur I. ad Cor. xv. 28. *Ut sit Deus omnia in omnibus*. Ergo magis diligitur qui est Deo propinquior: & ita aliquis magis diligit meliorem quam seipsum, & ita extraneum quam conjunctum.

Sed contra est quod natura non tollitur per gloriam, sed perficetur. Ordo autem caritatis supra positus (art. 2. 3. & 4. huj. quæst.) ex ipsa natura procedit. Omnia autem naturaliter plus se quam alia amant. Ergo iste ordo caritatis remanebit in patria.

Respondendo dicendum, quod necesse est ordinem caritatis remanere in patria quantum ad hoc quod Deus est super omnia diligendus. Hoc enim simpliciter erit tunc quando homo perfecte eo fructur.

Sed de ordine sui ipsius ad alios distinguendum videtur; quia, sicut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quæst.) dilectionis gradus distingui potest vel secundum differentiam boni quod quis alii exoptat, vel secundum intentionem dilectionis. Primo quidem modo plus diligit meliores quam seipsum, minus vero minus bonos. Vult enim quilibet beatus unumquemque habere quod sibi debetur secundum divinam justitiam, propter conformitatem voluntatis humanæ ad divinam. Nec tunc erit tempus proficiendi per meritum ad majus premium; sicut nunc accidit, quando potest homo (a) melioris & virtutem, & præmium desiderare; sed tunc

voluntas uniuscujusque infra hoc sistet quod est determinatum divinitus.

Secundo vero modo aliquis plus seipsum diligit quam proximum etiam meliorem: quia intensio actus dilectionis provenit ex parte subjecti diligenti, ut supra dictum est (art. 7. & 9. huj. quæst.) Et ad hoc etiam donum caritatis unicuique confertur à Deo ut primo quidem mentem suam in Deum ordinet, quod pertinet ad dilectionem sui ipsius; secundo vero ordinem aliorum in Deum velit, vel etiam operetur secundum suum modum.

Sed quantum ad ordinem proximorum ad invicem, simpliciter quis magis diligit meliorem secundum caritatis amorem. Tota enim vita beata consistit in ordinatione mentis ad Deum: unde totus ordo dilectionis beatorum observabitur per comparisonem ad Deum ut scilicet ille magis diligatur, & propinquior sibi habeatur ab unoquoque qui est Deo propinquior. Cessabit enim tunc provisio, quæ est in præsentia vita necessaria, qua necesse est ut unumquodque magis sibi conjuncto secundum quantumque necessitudinem provideat magis quam alieno; ratione cujus in hac vita ex ipsa inclinatione caritatis homo diligit magis sibi conjunctum, cui magis debet impendere caritatis effectum. Continget tamen in patria quod aliquis sibi conjunctum pluribus modis diligit: non enim cessabit ab animo beati honeste dilectionis causa. Tamen omnibus istis rationibus præferret incomparabiliter ratio dilectionis quæ sumitur ex propinquitate ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad conjunctos sibi ratio illa concedenda est; sed quantum ad seipsum, oportet quod aliquis plus se quam alios diligit, tanto magis, quanto perfectior est caritas: quia (b) perfectio caritatis ordinat hominem perfecte in Deum, quod pertinet (c) ad dilectionem sui ipsius, ut dictum est (in corp. art.)

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine dilectionis secundum gradum boni quod aliquis vult amare.

Ad tertium dicendum, quod unicuique erit Deus tota ratio diligendi, eo quod Deus est totum hominis bonum. Dato enim per impossibile quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligit seipsum.

## QUÆST.

(a) Ita Nicolaus, & edit. Patav. cum mss. Al. meliorem. (b) Al. perfectior caritas. (c) Ita mss. & editi passim. Cod. Camer. ad perfectionem sui ipsius.

moribus Eccles. (cap. viii. parum à princ.) *Dic mihi: quæso te, quis sit diligendi modus. Peccator enim ne plus, minusve quam oportet, inflammet desiderio, & amore Domini mei.* Frustra autem quæreret modum, nisi esset aliquis divina dilectionis modus. Ergo est aliquis modus divina dilectionis.

3. Præterea. Sicut Augustinus dicit IV. super Genes. ad lit. (cap. 111. circa med.) *modus est quem unicuique propria mensura præfigit.* Sed mensura voluntatis humanæ, sicut & actionis exterioris est ratio. Ergo sicut in exteriori effectu caritatis oportet habere modum à ratione præfixum, secundum illud Rom. xxi. 1. *Rationale obsequium vestrum;* ita etiam interior dilectio Dei debet modum habere.

Sed contra est quod Bernardus dicit in Libro de diligendo Deum (cap. 1. in princip.) quod *causa diligendi Deum Deus est, modus sine modo diligere.*

Respondeo dicendum, quod, sicut patet ex inducta auctoritate Augustini (in arg. 3.) modus importat quamdam mensuræ determinationem. Hæc autem determinatio invenitur & in mensura, & in mensurato; aliter tamen, & aliter: in mensura enim invenitur essentialiter, quia mensura secundum se ipsam est determinativa, & modificativa aliorum; in mensuratis autem invenitur (a) secundum aliud, id est in quantum attingunt mensuram. Et ideo in mensura nihil potest accipi immutabile; sed res mensurata est immutabilis, nisi mensuram attingat, sive deficiat, sive excedat.

In omnibus autem appetibilibus, & agibilibus mensura est finis: quia eorum quæ appetimus, & agimus, oportet propriam rationem ex fine accipere, ut patet per Philosophum in II. Physic. (text. 89.) Et ideo finis secundum se ipsum habet modum: ea vero quæ sunt ad finem, habeant modum ex eo quod sunt sibi proportionata. Et ideo, sicut Philosophus dicit in I. Polit. (cap. vi. à med.) *appetitus finis in omnibus artibus est adque finis, & terminus;* eorum autem quæ sunt ad finem, est aliquis terminus: non enim Medicus imponit aliquem terminum sanitati, sed facit eam perfectam quantumcumque potest; sed medicina imponit terminum, non enim dat tantum de medicina, quantum potest, sed secundum proportionem ad sanitatem: quam quidem proportionem si medicina excederet, vel ab ea deficeret esset immoderata.

Finis autem omnium actionum humanarum, & affectionum est dilectio Dei, per quam maxime attingimus ultimum finem, ut supra dictum est (quæst. xxi. art. 6.) & ideo in dilectione Dei non potest accipi modus, sicut in re mensurata, ut sit in ea acci-

(a) Ita miss. & edi. passim. Al. secundum aliquid.

pere plus, & minus; sed sicut invenitur modus in mensura; in qua non potest esse excessus, sed plus minusve attingitur regula, tanto melius est: & ita quanto Deus plus diligitur, tanto est dilectio melior.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod est per se, potius est eo quod est per aliud: & ideo bonitas mensuræ, quæ per se habet modum, potior est quam bonitas mensurati, quæ habet modum per aliud; & sic etiam caritas, quæ habet modum sicut mensura, præminet aliis virtutibus, quæ habent modum sicut mensurata.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus ibidem subiungit (cap. viii.) *modus diligendi Deum est ut ex toto corde diligatur,* id est ut diligatur quantumcumque potest diligit: & hoc pertinet ad modum qui convenit mensuræ.

Ad tertium dicendum, quod affectio illa cuius obiectum subiacet iudicio rationis, est ratione mensuranda. Sed obiectum divine dilectionis, quod est Deus, excedit iudicium rationis: & ideo non mensuratur ratione, sed rationem excedit. Nec est simile de interiori actu caritatis, & exterioribus actibus. Nam interior actus caritatis habet rationem finis, quia ultimum bonum hominis consistit in hoc quod anima Deo inhaereat, secundum illud Psalm. lxxxi. 27. *Mibi adhaerere Deo bonum est:* exterioriores autem actus sunt sicut ad finem; & ideo sunt commensurandi & secundum caritatem, & secundum rationem.

#### ARTICULUS VII. 167

*Utrum sit magis meritorium diligere inimicum quam amicum.*

*Insa. art. 8. ad 7. & III. dist. xxx. quæst. 1. art. 3. & art. 4. ad 3. & 2. quæst. 11. art. 8. cor. fin. & ad 17.*

Ad septimum sic proceditur. Videtur quod magis meritorium sit diligere inimicum quam amicum. Dicitur enim Math. v. 46. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis?* Diligere ergo amicum non meretur mercedem. Sed diligere inimicum meretur mercedem, ut ibidem ostenditur. Ergo magis est meritorium diligere inimicos quam amicos.

2. Præterea. Tanto aliquid est magis meritorium, quanto ex majori caritate procedit. Sed diligere inimicum est perfectior filiorum Dei, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. lxxxi.) diligere autem amicum est etiam caritatis imperfectæ. Ergo maioris meriti est diligere inimicum quam amicum.

3. Præterea. Ubi est maior conatus ad

bo-

bonum, ibi videtur esse majus meritum: quia *uniusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*, ut dicitur I. Corinth. 111. 8. Sed majori conatu indiget homo ad hoc quod diligit inimicum, quam ad hoc quod diligit amicum, quia difficilius est. Ergo videtur quod diligere inimicum sit magis meritorium quam diligere amicum.

4. Sed contra est quia illud quod est melius, est magis meritorium. Sed melius est diligere amicum: quia melius est diligere meliorem; amicus autem, qui amat, est melior quam inimicus, qui odit. Ergo diligere amicum est magis meritorium quam diligere inimicum.

Respondeo dicendum, quod ratio diligendi proximum ex caritate Deus est, sicut supra dictum est (quæst. xxv. art. 1.) Cum ergo quæritur, quid sit melius, vel magis meritorium, utrum diligere amicum, vel inimicum, dupliciter istæ dilectiones comparari possunt: uno modo ex parte proximi qui diligitur; alio modo ex parte rationis propter quam diligitur.

Primo quidem modo dilectio amici præminet dilectioni inimici: quia amicus & melior est, & magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens melior est: unde & ejus oppositum est deterius, pejus enim est odire amicum quam inimicum.

Secundo autem modo dilectio inimici præminet propter duo. Primo quidem quia dilectionis amici potest esse alia ratio quam Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio. Secundo quia præsupposito quod uterque propter Deum diligitur, fortior ostenditur esse Dei dilectio quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum; sicut virtus ignis tanto ostenditur esse fortior, quanto ad remotiora diffundit suum calorem. Tanto ergo ostenditur divina dilectio esse fortior, quanto propter ipsam difficiliora implentur; sicut & virtus ignis tanto est fortior, quanto comburere potest materiam minus combustibilem.

Sed sicut idem ignis in propinquiora fortius agit quam in remotiora; ita etiam caritas ferventius diligit conjunctos quam remotos; & quantum ad hoc dilectio amicorum secundum se considerata est ferventior, & melior quam dilectio inimicorum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Domini est per se intelligendum. Tunc enim dilectio amicorum apud Deum mercedem non habet, quando propter hoc solum amantur, quia amici: & hoc videtur accidere, quando sic amantur amici, quod inimici non diliguntur. Est tamen meritoria amicorum dilectio,

si propter Deum diligantur, & non solum quia amici sunt.

Ad alia patet responso per ea quæ dicta sunt (in corp. art.) Nam duæ rationes sequentes procedunt ex parte rationis diligendi; ultima vero ex parte eorum quæ diliguntur.

#### ARTICULUS VIII. 168

*Utrum sit magis meritorium diligere proximum quam diligere Deum.*

*Insa. quæst. clxxxii. art. 2. corp. & III. dist. xxx. quæst. 1. art. 4. & quæst. vi. art. 11. corp.*

Ad octavum sic proceditur. Videtur quod magis sit meritorium diligere proximum quam diligere Deum. Illud enim videtur esse magis meritorium quod Apostolus magis elegit. Sed Apostolus prælegit dilectionem proximi dilectioni Dei secundum illud ad Rom. ix. 3. *Optabam anathema esse à Christo pro fratribus meis.* Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

2. Præterea. Minus videtur esse meritorium aliquo modo diligere amicum, ut dictum est (art. præc.) Sed Deus maxime est amicus, qui prior dilexit nos, ut dicitur I. Joan. iv. 19. Ergo diligere Deum videtur esse minus meritorium.

3. Præterea. Illud quod est difficilius videtur esse virtuosius, & magis meritorium: quia *virtus est circa difficile, & bonum*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 111. cir. fin.) Sed facilius est diligere Deum quam proximum, tum quia naturaliter omnia Deum diligunt, tum quia in Deo nihil occurrit quod non sit diligendum; quod circa proximum non contingit. Ergo magis est meritorium diligere proximum quam diligere Deum.

Sed contra est quia *propter quod unumquodque, illud magis.* Sed dilectio proximi non est meritoria, nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum. Ergo dilectio Dei est magis meritoria quam dilectio proximi.

Respondeo dicendum, quod comparatio ista potest intelligi dupliciter. Uno modo ut seorsum consideretur utraque dilectio; & tunc non est dubium quoniam dilectio Dei sit magis meritoria: debetur enim ei merces propter seipsam, quia ultima merces est frui Deo, in quem tendit divina dilectionis motus: unde & diligenti Deum merces promittitur Joan. xiv. 21. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo... & manifestabo ei meritum.*

Allo modo potest attendi ipsa comparatio, ut dilectio Dei accipiatur, secundum quod solus diligitur; dilectio autem proximi accipitur,

potest. Ergo videtur quod Deus propter aliquod bonum speratum, vel propter aliquod malum timendum sit amandus. Non ergo est amandus propter seipsum.

Sed contra est quod, sicut Augustinus dicit in I. de doctrina christiana (cap. 1v. in princ.) *Præ est amore inherere alicui propter seipsum. Sed Deo fruendum est, ut in eodem Libro (cap. v.) dicitur. Ergo Deus diligendus est propter seipsum.*

Respondeo dicendum, quod ly propter importat habitudinem alicuius causæ. Est autem quadruplex genus causæ, scilicet finalis, formalis efficiens, & materialis ad quam reducitur etiam materialis dispositio, quæ non est causa simpliciter, sed secundum quid. Et secundum hæc quatuor genera causarum dicitur aliquid propter alterum diligendum. Secundum quidem genus causæ finalis, sicut diligimus medicinam propter sanitatem; secundum autem genus causæ formalis, sicut diligimus hominem propter virtutem, quia scilicet virtute formaliter est bonus, & per consequens diligibilis; secundum autem causam efficientem, sicut diligimus aliquos, in quantum sunt filii talis patris; secundum autem dispositionem, quæ reducitur ad genus causæ materialis, dicitur aliquid diligere propter id quod nos disposuit ad ejus dilectionem; puta propter aliqua beneficia suscepta; quamvis postquam jam amare incipimus, non propter illa beneficia amemus amicum, sed propter ejus virtutem.

Præterea ergo tribus modis Deus non diligimus propter aliud, sed propter seipsum. Non enim ordinatur ad aliud sicut ad finem, sed ipse est finis ultimus omnium, neque etiam informatur aliquo alio ad hoc quod sit bonus, sed ejus substantia est ejus bonitas, secundum quam exemplariter omnia bona sunt; neque iterum ei ab altero bonitas inest, sed ab ipso omnibus aliis.

Sed quarto modo potest diligi propter aliud, quia scilicet ex aliquibus aliis disponitur ad hoc quod in Dei dilectione proficiamus, puta per beneficia ab eo suscepta, vel per præmia sperata, vel etiam per penas, quas per ipsum vitare intendimus.

Ad primum ergo dicendum, quod ex his que animus novit, discit incognita amare; non quod cognita sint ratio diligendi ipsa incognita per modum causæ formalis, vel finalis, vel efficiens; sed quia per hoc homo disponitur ad amandum incognita.

Ad secundum dicendum, quod cognitio Dei acquiritur quidem per alia; sed postquam jam cognoscitur, non per alia cognoscitur, sed per seipsum, secundum illud Joan. 1v. 42.

(a) Al. in re (b) Al. cognitionem.

*fam non propter suam loquelam credendum: ipsi enim ad vivimus, & scimus quia hic est vere salvator mundi.*

Ad tertium dicendum, quod spes, & timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis consuetudinæ, ut ex supra dictis patet (quest. xvii. art. 8. & quest. xix. art. 4. 7. & 10.)

#### ARTICULUS IV. 164

*Utrum Deus in hac vita possit immediate amari.*

III. dist. xxvii. quest. 1. art. 1. & dist. xxxiv. quest. 1. ad 1. & ver. quest. x. art. 11. ad 6. & ver. quest. 11. art. 11. ad 2. ad 11.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod Deus in hac vita non possit immediate amari. Incognita enim amari non possunt, ut Augustinus dicit X. de Trinitate (cap. 1. & 11.) Sed Deum non cognoscimus immediate in hac vita: quia videmus nunc per speculum in enigmate, ut dicitur I. ad Corinth. xii. 12. Ergo neque etiam eum immediate amamus.

Præterea. Qui non potest quod minus est, non potest quod majus est. Sed majus est amare Deum quam cognoscere ipsum: qui enim adhaeret Deo per amorem, unus spiritus cum illo est, ut dicitur I. ad Cor. vi. 17. Sed homo non potest Deum cognoscere immediate. Ergo multo minus amare.

Præterea. Homo à Deo disjungitur per peccatum, secundum illud Ier. lxx. 2. *Peccata vestra dividerunt inter eos, & Deum vestrum.* Sed peccatum magis est in voluntate quam in intellectu. Ergo minus potest homo Deum diligere immediate quam Deum immediate cognoscere.

Sed contra est quod cognitio Dei, quia est mediata, dicitur ænigmatica, & evacuatur in patria, ut patet I. ad Corinth. xii. 12. Sed caritas viæ non evacuatur, ut ibidem dicitur. Ergo caritas viæ immediate Deo adhaeret.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (I. P. quest. lxxxvii. art. 2. & quest. lxxxiv. art. 7.) actus cognoscitivæ virtutis perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente; actus autem appetitivæ virtutis perficitur per hoc quod appetitus inclinatur ad rem ipsam. Et ideo oportet quod motus appetitivæ virtutis sit (a) in res secundum (b) conditionem ipsarum rerum; actus autem cognoscitivæ virtutis est secundum modum cognoscitis.

Est autem ipse ordo rerum talis secundum se, quod Deus est propter seipsum cognoscibilis. Ergo magis debet esse cognoscibilis, quam appetibilis. Ergo magis debet esse cognitum, quam appetitum. Ergo magis debet esse cognitum, quam appetitum. Ergo magis debet esse cognitum, quam appetitum.

(a) Al. in re (b) Al. cognitionem.

lis, & diligibilis, utpote essentialiter existens ipsa veritas, & bonitas, per quam alia cognoscuntur, & amantur. Sed quoad nos, quia nostra cognitio à sensu ortum habet, prius sunt cognoscibilia, quæ sunt sensui propinquiora; & (a) ultimus terminus cognitionis est in eo quod est maxime à sensu remotum.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod dilectio, quæ est appetitivæ virtutis actus, etiam in statu viæ tendit in Deum primo, & ex ipso derivatur ad alia; & secundum hoc caritas Deum immediate diligit, alia vero Deo mediante. In cognitione vero est e converso: quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiæ, aut negationis, ut patet per Dionysium in Lib. de div. Nom. (cap. 1. lect. 2. & 3.)

Ad primum ergo dicendum; quod quamvis incognita non possint amari; tamen non oportet quod sit idem ordo cognitionis, & dilectionis: nam dilectio est cognitionis terminus: ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re, quæ per aliam cognoscitur, ibi statim dilectio incipere potest.

Ad secundum dicendum, quod quia dilectio Dei est majus aliquid quam ejus cognitio, maxime secundum statum viæ; ideo præsupponit ipsam: & quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, & per hoc ad alia derivatur per modum cujusdam circulationis, dum cognitio à creaturis incipiens, tendit in Deum; & dilectio à Deo incipiens, sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem tollitur aversio à Deo quæ est per peccatum, non autem per solam cognitionem: & ideo caritas est quæ diligendo, animam immediate Deo conjungit spiritalis vinculo unionis.

#### ARTICULUS V. 165

*Utrum Deus possit totaliter amari.*

III. dist. xxvii. quest. 111. art. 2. & ver. quest. 11. art. 10. ad 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod Deus non possit totaliter amari. Amor enim sequitur cognitionem. Sed Deus non potest totaliter à nobis cognosci, quia hoc esset eum comprehendere. Ergo non potest à nobis totaliter amari.

Præterea. Amor est unio quædam, ut patet per Dionysium 1v. cap. de div. Nom. (lect. 9. circ. fin.) Sed cor hominis non potest uniri Deo.

(a) Al. ulterius.

test totaliter Deo uniri, quia Deus est major corde nostro, ut dicitur I. Joan. 111. 20. Ergo Deus non potest totaliter amari.

Præterea. Deus seipsum totaliter amat. Si ergo ab aliquo alio potest totaliter amari; alius alius diligit Deum tantum, quantum ipse se diligit. Hoc autem est inconveniens. Ergo Deus non potest totaliter diligi ab aliqua creatura.

Sed contra est quod dicitur Deut. vi. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Respondeo dicendum, quod cum dilectio intelligatur quasi medium inter amantem, & amatum; cum quaeritur, an Deus possit totaliter diligi, tripliciter potest intelligi. Uno modo ut modus totalitatis referatur ad rem dilectam; & sic Deus est totaliter diligendus: quia totum quod ad Deum pertinet, homo diligere debet.

Alio modo potest intelligi ita quod totalitas referatur ad diligentem; & sic etiam Deus totaliter diligi debet: quia ex toto posse suo homo debet diligere Deum, & quicquid habet, ad Dei amorem ordinare, secundum illud Deut. vi. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.*

Tertio modo potest intelligi secundum comparisonem diligentis ad rem dilectam, ut scilicet modus diligentis adequet modum rei dilectæ: & hoc non potest esse: cum enim unumquodque intantum diligibile sit, in quantum est bonum, Deus, cujus bonitas est infinita, est infinite diligibilis. Nulla autem creatura potest Deum infinite diligere: quia omnis virtus creaturæ, sive naturalis, sive infusa, est finita.

Et per hoc patet responsio ad objectionem. Nam primæ tres objectiones procedunt secundum hunc tertium sensum; ultima autem ratio procedit in sensu secundo.

#### ARTICULUS VI. 166

*Utrum divina dilectionis sit aliquis modus habendus.*

III. dist. xxvii. quest. 111. art. 3. & ver. quest. 11. art. 2. ad 13.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod divina dilectionis sit aliquis modus habendus. Ratio enim boni consistit in modo, specie, & ordine, ut patet per Augustinum in Lib. de nat. boni (cap. 121. & 1v.) Sed dilectio Dei est optimum in homine, secundum illud ad Colos. 111. 14. *Super omnia caritatem habet.* Ergo dilectio Dei debet modum habere.

Præterea. Augustinus dicit in Lib. de S. Thom. Op. Tom. III.

T 2

mo:

## QUÆSTIO XXVI.

De principali actu caritatis, qui est dilectio,  
in octo articulos divisæ.

**D**Einde considerandum est de actu caritatis: & primo de principali actu caritatis, qui est dilectio; secundo de aliis actibus, vel effectibus consequentibus.

Circa primum queruntur octo.

Primo, quid sit magis proprium caritatis utrum amare, vel amari.

Secundo, utrum amare, prout est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

Tertio, utrum Deus sit propter seipsum amandus.

Quarto, utrum possit in hac vita immediate amari.

Quinto, utrum possit amari totaliter.

Sexto, utrum ejus dilectio habeat modum.

Septimo, quid sit melius, utrum diligere amicum, vel diligere inimicum.

Octavo, quid sit melius, utrum diligere Deum, vel proximum.

## ARTICULUS I.

162

Utrum caritatis sit magis proprium amari quam amare.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod caritatis non sit magis proprium amari quam amare. Caritas enim in melioribus melior invenitur. Sed meliores debent magis amari. Ergo caritatis magis est proprium amari.

2. Præterea. Illud quod in pluribus invenitur, videtur esse magis conveniens naturæ, & per consequens melius. Sed, sicut dicit Philosophus in VIII. Ethicor. (cap. viii. in princ.) *multi magis volunt amari quam amare, semperque amatores adulatiois sunt multi.* Ergo melius est amari quam amare: & per consequens magis conveniens caritati.

3. Præterea. Propter quod unumquodque, & illud magis. Sed homines propter hoc quod amantur, amant: dicit enim Augustinus in Lib. de catechizandis rudibus (cap. iv. in princ.) *quod nulla est major provocatio ad amandum quam præterire amandum.* Ergo caritas magis consistit in amari quam in amare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. viii. à princ.) *quod magis existit amicitia in amare quam in amari.* Sed castitas est amicitia quedam. Ergo caritas magis consistit in amare quam in amari.

Respondeo dicendum, quod amare con-

venit caritati, in quantum est caritas. Caritas enim, cum sit virtus quedam, secundum suam essentiam habet inclinationem ad proprium actum. Amari autem non est actus caritatis ipsius qui amatur; sed actus caritatis ejus est amare; amari autem competit ei secundum communem rationem boni, prout scilicet ad ejus bonum alius per actum caritatis movetur. Unde manifestum est quod caritati magis convenit amare quam amari.

Magis enim convenit unicuique quod convenit ei per se, & substantialiter, quam quod convenit ei per aliud. Et hujus duplex est signum. Primum quidem quia amici magis laudantur ex hoc quod amant, quam ex hoc quod amantur; quinimodo si non amant, & amentur, vituperantur. Secundo quia matres, quæ maxime amant, plus querunt amare quam amari. Quedam enim, ut Philosophus dicit in eodem Libro (loc. cit.) *filios suos dant nutricia, & amant quidem, reamari autem non querunt, si nos contingit.*

Ad primum ergo dicendum, quod meliores ex eo quod meliores sunt, prout magis amabiles; sed ex eo quod in eis est perfectior caritas, sunt magis amantes; secundum tamen proportionem amati: non enim melior minus amat id quod infra ipsum est, quam amabile sit; sicut ille qui est minus bonus, non attingit ad amandum meliorem, quantum amabilis est.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit ibidem, *homines volunt amari, in quantum volunt honorari.* Sicut enim honor exhibetur alicui ut quoddam testimonium boni in ipso qui honoratur; ita per hoc quod aliquis amatur, ostenditur in ipso esse aliquid bonum: quia solum bonum amabile est. Sic ergo amari, & honorari querunt homines propter aliud, scilicet ad manifestationem boni in amato existentis. Amare autem querunt caritatem habentes secundum se, quasi ipsum sit bonum caritatis; sicut & quilibet actus virtutis est bonum virtutis illius. Unde magis pertinet ad caritatem velle amare, quam velle amari.

Ad tertium dicendum, quod propter amari aliqui amant; non ita quod amari sit finis ejus quod est amare, sed eo quod est via quedam ad hoc inducens quod homo amet.

## ARTICULUS II.

162

Utrum amare, secundum quod est actus caritatis, sit idem quod benevolentia.

III. dist. xxxvii. quæst. i. art. 1. cor. & ad 2.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod amare, secundum quod est actus caritatis, nihil sit aliud quam benevolentia. Dicit enim Philosophus in II. Rhetoricæ (cap. iv. in princ.) *quod amare est velle alicui bonum.* Sed hoc est benevolentia. Ergo nihil aliud est actus caritatis quam benevolentia.

2. Præterea. Cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus caritatis est in potentia voluntatis, ut supra dictum est (quæst. xxiv. art. 1.) Ergo etiam actus caritatis est actus voluntatis. Sed non est nisi in bonum tendens, quod est benevolentia. Ergo actus caritatis nihil aliud est quam benevolentia.

3. Præterea. Philosophus in IX. Ethic. (cap. vi.) ponit quinque ad amicitiam pertinentia: quorum primum est quod homo velit amico bonum; secundum est quod velit ei esse, & vivere; tertium est quod ei delectabiliter convivat; quartum est quod eadem eligat; quintum est quod ei condoleat, & congaudeat. Sed prima duo ad benevolentiam pertinent. Ergo primus actus caritatis est benevolentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in eodem Libro (cap. vi.) *quod benevolentia neque est amicitia, neque est amatio, sed est amicitia principium.* Sed caritas est amicitia, ut supra dictum est (quæst. xxxvii. art. 1.) Ergo benevolentia non est idem quod dilectio, quæ est caritatis actus.

Respondeo dicendum, quod benevolentia proprie dicitur actus voluntatis, quo alteri bonum volumus. Hic autem voluntatis actus differt ab actuali amore tam secundum quod est in appetitu sensitivo, quam secundum quod est in appetitu intellectivo, qui est voluntas. Amor enim qui est in appetitu sensitivo, quedam passio est. Omnis autem passio cum quodam impetu inclinatur in suum objectum. Passio autem amoris habet quod non subito exoritur, sed per aliquam assiduam inspectionem rei amate; & ideo Philosophus in IX. Ethic. (cap. v.) ostendens differentiam inter benevolentiam, & amorem qui est passio, dicit, *quod benevolentia non habet dissensionem, & appetitum, id est aliquem impetum inclinationis; sed ex solo iudicio rationis homo vult bonum alicui.* Similiter etiam talis amor est ex quadam consuetudine; benevolentia autem interdum oritur ex repentino; sicut accidit nobis de pugilibus, qui pugnant, quorum alterum vult occidere. *S. Th. Op. Theol. III.*

lemus vincere. Sed amor qui est in appetitu intellectivo, etiam differt à benevolentia: importat enim quandam unionem secundum affectum amantis ad amatum, in quantum scilicet amans estimat amatum quodammodo ut unum sibi, vel ad se pertinens, & sic movetur in ipsum. Sed benevolentia est simplex actus voluntatis, quo volumus alicui bonum, etiam non præsupposita prædicta unione affectus ad ipsum.

Sic ergo in dilectione, secundum quod est actus caritatis, includitur quidem benevolentia; sed dilectio, sive amor addit unionem affectus: & propter hoc Philosophus dicit ibid. *quod benevolentia est principium amicitie.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi definit amare, non ponens totam rationem ipsius, sed aliquid ad rationem ejus pertinens, in quo maxime manifestatur dilectionis actus.

Ad secundum dicendum, quod dilectio est actus voluntatis in bonum tendens, sed cum quadam unione ad amatum; quæ quidem in benevolentia non importatur.

Ad tertium dicendum, quod intantum illa quæ Philosophus ibi ponit, ad amicitiam pertinent, in quantum proveniunt ex amore quem quis habet ad seipsum, ut ibidem dicitur, ut scilicet hæc omnia aliquis erga amicum agat sicut ad seipsum; quod pertinet ad prædictam unionem affectus.

## ARTICULUS III.

163

Utrum Deus sit propter seipsum ex caritate diligendus.

IV. dist. ii. quæst. ii. art. 1. quæst. 1. ad 2. & opusc. lxi. cap. vii. viii. ix. & xiv.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod Deus non propter seipsum, sed propter aliud diligatur ex caritate. Dicit enim Gregorius in quadam homil. (xi. in Evang. in princ.) *Ex his que novæ animus, dicit incognita amare.* Vocat autem incognita intelligibilia, & divina, cognita autem sensibilia. Ergo Deus est propter aliud diligendus.

2. Præterea. Amor sequitur cognitionem. Sed Deus per aliud cognoscitur, secundum illud Rom. 1. 20. *Invisibilia Dei per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Ergo etiam propter aliud amatur, & non propter se.

3. Præterea. Spes generat caritatem, ut dicitur in Glossa (interlinear. super illud, *Abraham genuit Isaac*) Math. 1. *Tunc etiam caritatem introducit, ut Augustinus dicit super I. Canoniam Joan. (tract. 13. ante med.)* Sed spes expectat aliquid adipisci à Deo; timor autem refugit aliquid quod à Deo infligi

A

FO-

tur, secundum quod proximus diligitur propter Deum: & sic dilectio proximi includit dilectionem Dei; sed dilectio Dei non includit dilectionem proximi. Unde erit comparatio dilectionis Dei perfectæ, quæ extendit se etiam ad proximum, ad dilectionem Dei insufficientem, & imperfectam: quia hoc mandatum habemus à Deo, ut qui diligit Deum, diligit & fratrem suum. (I. Joan. iv. 21.) Et in hoc sensu dilectio proximi præminet.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum unam Glossæ (ord. Lyran) expositionem, hoc Apostolus tunc non operatur quando erat in statu gratiæ, ut scilicet separaretur à Christo pro fratribus suis; sed hoc operatur quando erat in statu infidelitatis: unde in hoc non est imitandum.

Vel potest dici, sicut dicit Chrysostomus in Lib. I. de compunctione (cap. viii. circ. princ. & hom. xvi. in epist. ad Rom. à princ.) quod per hoc non ostenditur quod Apostolus plus diligere proximum quam Deum; sed quod plus diligere Deum quam seipsum. Volebat enim ad tempus privari fructione divina, quod pertinet ad dilectionem sui, ad hoc quod honor Dei procuraretur in proximis, quod pertinet ad dilectionem Dei.

Ad secundum dicendum, quod dilectio amici pro tanto est quandoque minus meritoria, quia amicus diligitur propter seipsum; & ita deficit à vera ratione amicitia caritatis, quæ est Deus. Et ideo quod Deus diligatur propter seipsum, non diminuit meritum; sed hoc constituit totam meriti rationem.

Ad tertium dicendum, quod plus facit ad rationem meriti, & virtutis bonum quam difficile. Unde non oportet quod omne difficile sit magis meritorium, sed quod sic est difficile, ut etiam sit melius.

QUÆSTIO XXVIII.

De gaudio,

in quatuor articulis divisa.

**D**einde considerandum est de effectibus consequentibus caritatis actum principalem, qui est dilectio: & primo de effectibus interioribus; secundo de exterioribus.

Circa primum tria consideranda sunt.

Primo de gaudio.

Secundo de pace.

Tertio de misericordia.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum gaudium sit effectus caritatis.

Secundo, utrum huiusmodi gaudium comparatur secum tristitiam.

(a) *Vulgata gaudere & flere.*

Tertio, utrum illud gaudium possit esse plenum.

Quarto, utrum sit virtus.

ARTICULUS I. 169

*Utrum gaudium in nobis sit effectus caritatis.*

*Inf. quæst. xxxv. art. 2. & 3. corp. & III. P. quæst. lxxxix. art. 6. corp. & mal. quæst. x. art. 2. corp. & opuse. 4. cap. 11.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod gaudium non sit effectus caritatis in nobis. Ex absentia enim rei amari magis sequitur tristitia quam gaudium. Sed Deus, quem per caritatem diligimus, est nobis absens, quantum in hac vita vivimus: quædam enim sumus in corpore, peregrinamur à Domino, ut dicitur II. ad Corinth. v. 6. Ergo caritas in nobis magis causat tristitiam quam gaudium.

2. Præterea. Per caritatem maxime mereamur beatitudinem. Sed inter ea per quæ beatitudinem mereamur, ponitur iustus, qui ad tristitiam pertinet, secundum illud Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quantum ipsi consolabuntur.* Ergo magis est effectus caritatis tristitia quam gaudium.

3. Præterea. Caritas est virtus distincta à spe, ut ex supradictis patet (quæst. xvii. art. 6.) Sed gaudium causatur ex spe, secundum illud Rom. xii. 12. *Spe gaudentes.* Non ergo causatur ex caritate.

Sed contra est quod dicitur Rom. v. 3. *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Sed gaudium in nobis causatur ex Spiritu Sancto, secundum illud Rom. xiv. 17. *Non est regnum Dei escæ, & potus, sed iustitiæ, & pax, & gaudium in Spiritu Sancto.* Ergo caritas est causa gaudii.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. 2. & 3.) cum de passionibus ageretur, ex amore procedit & gaudium, & tristitia; sed contrario modo. Gaudium enim ex amore causatur vel propter præsentiam boni amati, vel etiam propter hoc quod ipsi bono amato proprium bonum inest, & conservatur: & hoc secundum maxime pertinet ad amorem benevolentiam per quem aliquis gaudet de amico prospere se habente, etiam si sit absens. Et contrario autem ex amore, sequitur tristitia, vel propter absentiam amati, vel propter hoc quod amarum cui volumus bonum, suo bono privatur, aut aliquo malo deprimitur. Caritas autem est amor Dei, cuius bonum immutabile est, quia ipse est sua bonitas, & ex hoc ipso quod amatur, est in amante per nobilissimum suum effectum, secundum illud I. Joan. iv. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.*

Et

Et ideo spirituale gaudium quod de Deo habetur, ex caritate causatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum diu sumus in corpore, dicimur peregrinari à Domino in comparatione ad illam præsentiam qua quibuldam est præsens per speciei visionem: unde & Apostolus subdit ibidem: *Perfidem enim ambulamus, & non per speciem.* Est autem præsens se amantibus etiam in hac vita per gratiæ inhabitationem.

Ad secundum dicendum, quod iustus qui beatitudinem meretur, est de his quæ sunt beatitudini contraria. Unde eisdem rationis est quod talis iustus ex caritate causatur, & tale gaudium spirituale de Deo: quia eisdem rationis est gaudere de aliquo bono, & tritari de his quæ ei repugnant.

Ad tertium dicendum, quod de Deo potest esse spirituale gaudium dupliciter: uno modo secundum quod gaudemus de bono divino in se considerato; alio modo secundum quod gaudemus de bono divino, prout à nobis participatur. Primum autem gaudium melius est, & hoc procedit principaliter ex caritate; sed secundum gaudium procedit etiam ex spe, per quam expectamus divini boni fructum: quamvis etiam ipsa fructus vel perfecta, vel imperfecta secundum mensuram caritatis obtineatur.

ARTICULUS II. 170

*Utrum gaudium spirituale quod ex caritate causatur in saturo, recipiat admixtionem tristitiæ.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod gaudium spirituale quod ex caritate causatur, recipiat admixtionem tristitiæ. Congaudere enim bonis proximis ad caritatem pertinet; secundum illud I. ad Cor. xii. 6. *Caritas non gaudet super iniquitate, congaudet tamen veritati.* Sed hoc gaudium recipit permixtionem tristitiæ, secundum illud Rom. xii. 13. *Gaudete cum gaudentibus, flere cum flentibus.* Ergo gaudium spirituale caritatis admixtionem tristitiæ patitur.

2. Præterea. Penitentia, sicut dicit Gregorius (hom. xxxiv. in Evgang. aliquant. à med.) est *ante alia flere, & flere iterum non committere.* Sed vera penitentia non est sine caritate. Ergo gaudium caritatis habet tristitiæ admixtionem.

3. Præterea. Ex caritate contingit quod aliquis desiderat esse cum Christo, secundum illud Philip. i. 23. *Desiderium habens dissolvi, & esse cum Christo.* Sed ex isto desiderio sequitur in homine quedam tristitia, secundum illud I. ad Cor. xii. 13. *Non estis in carne, sed in carne.*

(a) *Vulgata gaudere & flere.*

Illud Ps. cxxix. 5. *Hæc mihi, quæ in hoc latu meum persequitur est.* Ergo gaudium caritatis recipit admixtionem tristitiæ.

Sed contra est quod gaudium caritatis est gaudium de divina sapientia. Sed huiusmodi gaudium non habet permixtionem tristitiæ, secundum illud Sap. viii. 17. *Non habet autem rudinem conversatio illius.* Ergo gaudium caritatis non patitur permixtionem tristitiæ.

Respondetur dicendum, quod ex caritate causatur duplex gaudium de Deo, sicut supra dictum est (art. præc. ad 3.) Unum quidem principale, quod est proprium caritatis, quo scilicet gaudemus de bono divino secundum se considerato; & tale gaudium caritatis permixtionem tristitiæ non patitur, sicut nec illud donum de quo gaudetur, potest aliquam malam admixtionem habere: & ideo Apostolus dicit ad Philip. iv. 4. *Gaudete in Domino semper.*

Aliud autem est gaudium caritatis, quo gaudet aliquis de bono divino, secundum quod participatur à nobis. Hæc autem participatio potest impediri per aliquod contrarium: & ideo ex hac parte gaudium caritatis potest habere permixtionem tristitiæ, prout scilicet aliquis tristatur de eo quod repugnat participationi divini boni, vel in nobis, vel in proximis, quos tamquam nos ipsos diligimus.

Ad primum ergo dicendum, quod stertus proximis non est nisi de aliquo malo. Omnis autem malum importat defectum participationis summi boni: & ideo instantum facit caritas condolere proximo: in quantum participatio divini boni in eo impeditur.

Ad secundum dicendum, quod peccata dividunt inter nos, & Deum, ut dicitur Isaia lxx. & ideo hæc est ratio dolendi de peccatis præteritis nostris, vel etiam aliorum, in quantum per ea impeditur à participatione divini boni. Ad tertium dicendum quod quamvis in incolatu huius miseriæ aliquo modo participemus divinum bonum per cognitionem, & amorem, tamen huius vitæ miseriæ impedit à perfecta participatione divini boni, qualis erit in patria: & ideo hæc etiam tristitia, qualis luget de dilatione gloriæ, pertinet ad impedimentum participationis divini boni.

ARTICULUS III. 171

*Utrum spirituale gaudium quod ex caritate causatur, possit in nobis imperari.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod spirituale gaudium quod ex caritate causatur, non possit in nobis imperari. Quoties enim magis gaudium de Deo habemus, tanto magis cogitamus multum habere boni.

gaudium ejus in nobis magis impletur. Sed nunquam possumus tantum de eo gaudere, quantum dignum est ut de Deo gaudeatur; quia semper bonitas ejus, quæ est innata, excedit gaudium creature, quod est finitum. Ergo gaudium de Deo nunquam potest impleri.

2. Præterea. Illud quod est impletum, non potest esse majus. Sed gaudium etiam beatorum potest esse majus, quia gaudium unius est majus quam alterius. Ergo gaudium de Deo non potest in creatura impleri.

3. Præterea. Nihil aliud videtur esse comprehensio quam cognitionis plenitudo. Sed sicut vis cognoscitiva creaturæ est finita, ita & vis appetitiva ejusdem. Cum ergo Deus non possit ab aliqua creatura comprehendi, videtur quod non possit alicujus creaturæ gaudium de Deo impleri.

Sed contra est quod Dominus discipulis dicit Joan. xv. 11. *Ut gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impletur.*

Respondeo dicendum, quod plenitudo gaudii potest intelligi dupliciter. Uno modo, ex parte rei de qua gaudetur, ut scilicet tantum gaudeatur de ea, quantum est dignum de eo gauderi; & sic solum Dei gaudium est plenitudo de seipso: quia gaudium Dei est innatum; & hoc est condignum. Infinitæ bonitati Dei: cuiuslibet autem creature gaudium oportet esse finitum.

Alio modo potest intelligi plenitudo gaudii ex parte gauditis. Gaudium autem comparatur ad desiderium, sicut quies ad motum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. xxv. art. 1. & 2.) cum de passionibus ageretur. Est autem quies plena, cum nihil restat de motu. Unde tunc gaudium est plenum, quando jam nihil desiderandum restat. Quamdiu autem in hoc mundo sumus, non cessat in nobis desiderii motus: quia adhuc restat, quod Deo magis appropinquemus per gratiam, ut ex supradictis patet (quæst. xx. art. 4. & 7.) Sed quando jam ad beatitudinem perfectam perventum fuerit, nihil desiderandum, restabit: quia ibi erit plena Dei fructio, in qua homo obtinebit, quicquid etiam cetera alia bona desideraverit, secundum illud Ps. cii. 5. *Qui replet in bonis desiderium tuum.* Et ideo quicquid desiderium, non solum quo desideramus Deum, sed etiam erit omnium desideriorum quies. Unde gaudium beatorum est perfecte plenum, & etiam super plenum, quia plus obtinebunt quam desiderare suffecerit. Non enim in cor hominis ascendit, *quo preparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1. ad Corinth. 11. 9. Et hoc est quod dicitur Luc. vi. 38. *Mensuram bonam, & superfluentem dabunt in sinum vestrum.* Quia tamen nulla creatura est capax gaudii de Deo ei condigni, inde est quod illud gaudium omnino plenum

non capitur in homine, sed potius homo intrat in ipsum, secundum illud Matth. xxv. 21. *Intra in gaudium Domini tui.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de plenitudine gaudii ex parte rei de qua gaudetur.

Ad secundum dicendum, quod cum perventum fuerit ad beatitudinem, uniuscuique attinget terminum sibi præfixum ex prædestinatione divina, nec restabit ulterius aliquid quo tendatur; quamvis in illa terminatione unus perveniat ad majorem propinquitatem Dei, alius ad minorem. Et ideo uniuscuiusque gaudium erit plenum ex parte gauditis, quia uniuscuiusque desiderium plene quietabitur; erit tamen gaudium unius majus quam alterius, propter plenorem participationem divinæ beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod comprehensio importat plenitudinem cognitionis ex parte rei cognite, ut scilicet tantum cognoscat res, quantum cognosci potest. Habet tamen etiam cognitio aliquam plenitudinem ex parte cognoscentis, sicut & de gaudio dictum est (in corp.) Unde & Apostolus dicit ad Coloss. 1. 19. *Impleamini agnitione voluntatis ejus in omni sapientia, & intellectu spirituali.*

## ARTICULUS IV. 174

Utrum gaudium sit virtus.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod gaudium sit virtus. Vitium enim contrariatur virtuti. Sed tristitia ponitur vitium, ut patet de acedia, & de invidia. Ergo etiam gaudium debet poni virtus.

2. Præterea. Sicut amor, & spes sunt passionibus quædam, quarum objectum est bonum; ita & gaudium. Sed amor, & spes ponuntur virtutes. Ergo & gaudium debet poni virtus.

3. Præterea. Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed præcipitur nobis quod in Deo gaudeamus, secundum illud ad Philip. 1. 4. *Gaudete in Domino semper.* Ergo gaudium est virtus.

Sed contra est quod neque commutatur inter virtutes theologicas, neque inter virtutes morales, neque inter virtutes intellectuales, ut ex supradictis patet (1. 2. quæst. lvi. l. x. & lxi. l.)

Responded dicendum, quod virtus sicut supra habitum est (1. 2. quæst. lv. art. 2. & 4.) est habitus quidam operativus: & ideo secundum propriam rationem habet inclinationem ad aliquem actum. Est autem contingens ex uno habitu plures actus ejusdem rationis ordinatos provenire, quorum unus sequatur ex altero. Et quia posteriores actus non procedunt ab habitu virtutis nisi per actum priorem, in-

## ARTICULUS I. 173

Utrum pax sit idem quod concordia.

III. dist. xxvii. quæst. 11. art. 1. ad ad 6. & II. ad Theol. 111. lect. 2. in princ.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod pax sit idem quod concordia. Dicit enim Augustinus XIX. de civit. Dei (cap. xlii. in princ.) *Pax hominum est ordinata concordia.* Sed non loquitur nunc nisi de pace hominum. Ergo pax est idem quod concordia.

2. Præterea. Concordia est quædam unio voluntatum. Sed ratio pacis in tali unione consistit: dicit enim Dionysius xi. cap. de div. Nom. (in princ.) quod *pax est omnium unio, & consensus operatio.* Ergo pax est idem quod concordia.

3. Præterea. Concordia est idem oppositum, & ipsa sunt idem. Sed idem opponitur concordie, & paci, scilicet dissentio: unde dicitur 1. ad Cor. xiv. 33. *Non est dissensio Dei, sed pacis.* Ergo pax est idem quod concordia.

Sed contra est quod concordia potest esse aliquorum impiorum in malo. Sed non est pax impiorum, ut dicitur Ili. xlviii. 22. Ergo pax non est idem quod concordia.

Respondeo dicendum, quod pax includit concordiam, & aliquid addit. Unde ubicumque est pax, ibi est concordia; non tamen ubicumque est concordia, ibi est pax, si nomen pacis proprie sumatur.

Concordia enim proprie sumpta est ad alterum, in quantum scilicet diversorum cordium voluntates simul in unum consentiam conveniunt. Contingit autem unius hominis cor tendere in diversa, & hoc dupliciter. Uno quidem modo secundum diversitas potentiarum appetitivarum; sicut appetitus sensitivus peccatumque tendit in contrarium rationalis appetitus secundum illud ad Galat. v. 17. *Caro concupiscit adversus spiritum.* Alio modo in quantum una & eadem vis appetitiva in diversa appetibilia tendit, quæ simul attingi non potest. Unde necesse est esse repugnantiam motuum appetitus. Unio autem horum motuum est quidem de ratione pacis: non enim homo habet pacatum cor, (a) quamdiu non habet id quod vult; & si habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei aliquid volendum, quod simul habere non potest. Hæc autem unio non est de ratione concordie. Unde concordia importat unionem appetituum diversorum appetentium; pax autem supra

V. hanc

Inde est quod virtus non definitur, nec denominatur nisi ab actu priori; quamvis etiam alii actus ab ea consequantur. Manifestum est autem ex his quæ supra de passionibus dicta sunt (1. 2. quæst. xxv. art. 2. & 4.) quod amor est prima affectiva potentie, ex qua sequitur & desiderium, & gaudium. Et ideo habitus virtutis idem est qui inclinatur ad diligendum, & desiderandum bonum dilectum, & gaudendum de eo. Sed quia dilectio inter hos actus est prior; inde est quod virtus non denominatur à gaudio, nec à desiderio, sed à dilectione, & dicitur caritas.

Sic ergo gaudium non est aliqua virtus à caritate distincta, sed est quidam caritatis actus, sive effectus: & propter hoc connumeratur inter fructus, ut patet Galat. v.

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia quæ est vitium, causatur ex inordinato amore sui; quod non est aliquid speciale vitium, sed quædam generalis radix vitiorum, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxvi. art. 4.) & ideo oportuit tristitiam quædam particulares ponere specialia vitia, quia non derivantur ab aliquo speciali vitio; sed à generali. Sed amor Dei ponitur specialis virtus, quæ est caritas, ad quam reducitur gaudium, ut dictum est (in corp. & art. 2. huj. quæst.) sicut proprius actus ejus.

Ad secundum dicendum, quod spes consequitur ex amore, sicut & gaudium, sed spes addit ex parte objecti quædam specialem rationem, scilicet arduum, & possibile adipisci: & ideo ponitur specialis virtus. Sed gaudium ex parte objecti nullam specialem rationem addit supra amorem, quæ possit causare specialem virtutem.

Ad tertium dicendum, quod in quantum datur præceptum legis de gaudio, in quantum est actus caritatis, licet non sit primus actus ejus.

## QUÆSTIO XXIX.

De pace,

in quatuor articulis divisa.

Postea considerandum est de pace, & circa hoc quaeruntur quatuor.

Primo, utrum pax sit idem quod concordia.

Secundo, utrum omnia appetant pacem.

Tertio, utrum, pax sit effectus caritatis.

Quarto, utrum pax sit virtus.

S. Th. Op. Tom. III.

(a) Ita codices, & edit. passim. Cod. Alcan. quamdiu est habeat aliquid quod vult, tamen adhuc restat ei ad volendum. Theologi pro volendum suspiciuntur & Thomam scriptis habendum.

hanc unionem importat etiam appetitum unius appetentis unionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur tibi de pace, quæ est unius hominis ad alium; & hanc pacem dicit esse concordiam, non quamlibet, sed ordinatam, ex eo scilicet quod unus homo concordat cum alio secundum illud quod utriusque convenit. Si enim homo concordat cum alio non spontanea voluntate, sed quasi coactus timore alicujus mali sibi imminenti, talis concordia non est vere pax: quia non servatur ordo utriusque concordantis, sed perturbatur ab aliquo timore inferente. Et propter hoc præmittit, quod *pax est tranquillitas ordinis*: quæ quidem tranquillitas consistit in hoc quod omnes motus appetitivi in uno homine conquiescunt.

Ad secundum dicendum, quod si homo simul cum alio homine in idem consentiat, non tamen consensus ejus est omnino sibi unius, nisi etiam sibi invicem omnes motus appetitivi ejus sint consentientes.

Ad tertium dicendum, quod paci opponitur duplex dissensio, scilicet dissensio hominis ad seipsum, & dissensio hominis ad alterum. Concordia autem opponitur hæc sola secunda dissensio.

## ARTICULUS II.

174

*Utrum omnia appetant pacem.*

*III. dist. XXVII. quæst. 1. art. 3. ad 5. & IV. dist. XLIX. quæst. 1. art. 2. quæst. 4. & ver. quæst. XXII. art. 1. ad 12. & Dion. xi. lect. 1. fin.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod non omnia appetant pacem. Pax enim secundum Dionysium (cap. xi. de div. Nom. in princ.) est *unitus consensus*. Sed in his, quæ cognitione carent, non potest uniri consensus. Ergo hujusmodi pacem appetere non possunt.

2. Præterea. Appetitus non fertur simul ad contraria. Sed multi sunt appetentes bella, & dissensiones. Ergo non omnes appetunt pacem.

3. Præterea. Solum bonum est appetibile. Sed quædam pax videtur esse mala; alioquin Dominus non diceret Matth. x. 34. *Non veni mittere pacem*. Ergo non omnia pacem appetunt.

4. Præterea. Illud quod omnia appetunt, videtur esse summum bonum, quod est ultimus finis. Sed pax non est hujusmodi, quia etiam in statu viæ habetur: alioquin frustra Dominus mandaret Marc. ix. 49. *Pacem habete inter vos*. Ergo non omnia pacem appetunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xli. & xlv. in princ.) quod *omnia pacem appetunt*. Et idem etiam dicit

Dionysius cap. xi. de div. Nom. (lect. 2. & 3.)

Respondeo dicendum, quod ex hoc ipso quod homo aliquid appetit, consequens est ipsum appetere ejus quod appetit, affectuonem; & per consequens remotionem eorum quæ affectuonem impedire possunt. Potest autem impediri affectio boni desiderati per contrarium appetitum vel suspensum, vel alterius: & utrumque tollitur per pacem, sicut supra dictum est (art. præc.)

Et ideo necesse est quod omne appetens appetat pacem, in quantum scilicet omne appetens appetit tranquille, & sine impedimento pervenire ad id quod appetit, in quo consistit ratio pacis, quam Augustinus (Lib. XIX. de civit. Dei cap. xli. circ. princ.) definit *tranquilla unitus ordinis*.

Ad primum ergo dicendum, quod pax importat unionem non solum appetitus intellectualis, seu rationalis, aut animalis, ad quos potest pertinere consensus, sed etiam appetitus naturalis: & ideo Dionysius dicit, quod *pax est operativa & consensus, & consuetudinalis*; ut in consensu appetitur unio appetituum ex cognitione procedentium, per consuetudinem autem importatur unio appetituum naturalium.

Ad secundum dicendum, quod illi etiam qui bella quarunt, & dissensiones, non desiderant nisi pacem, quam se habere non existimant. Ut enim dictum est (in corp. art.) non est pax, si quis cum alio concordet contra id quod ipse magis vellet. Et ideo homines quarunt hanc concordiam rumpere bellando, tanquam defectum pacis habentem, ut ad pacem perveniant, in qua nihil eorum voluntati repugnet. Et propter hoc omnes bellantes querunt per bella ad pacem aliquam pervenire perfectiorem quam prius habentem.

Ad tertium dicendum, quod pax consistit in quietatione, & unione appetitus. Sicut autem appetitus potest esse simpliciter boni, vel boni apparentis; ita etiam & pax potest esse & vera, & apparens. Vera quidem pax non potest esse nisi circa appetitum veri boni: quia omne malum, est secundum aliquid appareat bonum, unde ex aliqua parte appetitum quietat; habet tamen multos defectus, ex quibus appetitus remanet inquietus & perturbatus. Unde pax vera non potest esse nisi in bonis, & bonorum. Pax autem, quæ malorum est, est pax apparens, & non vera: unde dicitur Sap. xlv. 22. *In magno viventes insipienter bello, tot, & tan magna in illa pacem appellant.*

Ad quartum dicendum, quod cum vera pax non sit nisi de bono, sicut dupliciter habetur verum bonum, scilicet perfecte, & imperfecte; ita est duplex pax vera. Una quidem

perfecta, quæ consistit in perfecta fructione summi boni, per quam omnes appetitus uniuersum quietati in uno; & hic est ultimus finis creaturæ rationalis, secundum illud Psalm. cxlvii. 14. *Qui posuit fines tuos pacem*. Alia vero est pax imperfecta, quæ habetur in hoc mundo: quia est principalis animæ morus quiescat in Deo; sunt tamen aliqua repugnancia & intus, & extra, quæ perturbant hanc pacem.

## ARTICULUS III.

175

*Utrum pax sit proprius effectus caritatis.*

*III. P. quæst. LXXXIX. art. 7. cor. & mal. quæst. x. art. 2. cor. & ver. quæst. 11. art. 2. ad 5. & opus. iv. cap. 11.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod pax non sit proprius effectus caritatis. Caritas enim non habetur sine gratia gratum faciente. Sed pax a quibusdam habetur qui non habent gratiam gratum facientem, sicut & Gentiles aliquando habent pacem. Ergo pax non est effectus caritatis.

2. Præterea. Illud non est effectus caritatis, cuius contrarium cum caritate esse potest. Sed dissensio, quæ contrariatur paci, potest esse cum caritate: videmus enim quod etiam sacri Doctores, ut Hieronymus, & Augustinus, in aliquibus opinionibus dissenserunt (ut videre est epist. xxviii. xl. lxxi. al. viii. xx. xi. inter op. Aug.) Paulus etiam, & Barnabas dissensisse leguntur Act. xv. Ergo videtur quod pax non sit effectus caritatis.

3. Præterea. Idem non est proximus effectus diversorum. Sed pax est effectus iustitiæ, secundum illud Isa. xxxii. 17. *Et erit opus iustitiæ pax*. Ergo non est effectus caritatis.

Sed contra est quod dicitur in Psal. cxviii. 165. *Pax multa diligenti bus legem tuam*.

Respondeo dicendum, quod duplex uno est de ratione pacis, sicut dictum est (art. i. huj. quæst.) Quarum una est secundum ordinationem propriorum appetituum in unum; alia vero est secundum unionem appetitus proprii cum appetitu alterius: & utramque unionem efficit caritas. Primam quidem unionem, secundum quod Deus diligitur ex toto corde, ut scilicet omnia referamus in ipsum; & sic omnes appetitus nostri feruntur in unum. Aliam vero, prout diligimus proximum sicut nosipsum; ex quo contingit quod homo vult implere voluntatem proximi, sicut & suspensus: & propter hoc inter amabilia unum ponitur *identitas electionis*, ut patet in IX. Ethicor. (cap. iv. à princ.) & Tullius dicit in Lib. de amicitia (ante med.) quod *amicorum est idem velle, & velle*.

S. Th. Op. Tom. III.

Ad primum ergo dicendum, quod à gratia gratum faciente nullus deficit nisi propter peccatum; ex quo contingit quod homo sit averfus à sine debito, in aliquo indebito finem constituens: & secundum hoc appetitus ejus non inhæret principaliter vero finali bono, sed apparenti. Et propter hoc sine gratia gratum faciente non potest esse vera pax, sed solum apparens.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in IX. Ethicor. (cap. vi. in princ.) ad amicitiam non pertinet concordia in opinionibus, sed concordia in bonis consentientibus ad vitam, præcipue in magnis: quia dissensio in aliquibus parvis quasi non videtur esse dissensio. Et propter hoc nihil prohibet aliquos caritatem habentes in opinionibus dissensio. Nec hoc repugnat paci: quia opiniones pertinent ad intellectum, qui præcedit appetitum, qui per pacem unitur. Similiter etiam existente concordia in principalibus bonis, dissensio in aliquibus parvis non est contra caritatem: procedit enim talis dissensio ex diversitate opinionum; dum unus æstimat hoc de quo est dissensio, pertinere ad illud bonum, in quo conveniunt, & alius æstimat non pertinere. Et secundum hoc talis dissensio de minimis, & de opinionibus repugnat quidem paci perfecte, in qua plena veritas cognoscitur, & omnis appetitus compleretur; non tamen repugnat paci imperfectæ, qualis habetur in via.

Ad tertium dicendum, quod pax est *opus iustitiæ* indirecte, in quantum scilicet removet prohibens; sed est *opus caritatis* directe, quia secundum propriam rationem caritas pacem causat. Est enim amor *vis unitus*, ut Dionysius dicit iv. cap. de div. Nom. (part. 2. lect. 9.) Pax autem est unio appetitivarum inclinationum.

## ARTICULUS IV.

176

*Utrum pax sit virtus.*

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod pax sit virtus. Præcepta enim non dantur nisi de adibus virtutum. Sed dantur præcepta de habenda pace, ut patet Marci ix. 49. *Pacem habete inter vos*. Ergo pax est virtus.

2. Præterea. Non meretur nisi per actus virtutum. Sed facere pacem est meritum, secundum illud Matth. v. 9. *Beati pacifici, quoniam filii Dei vocabuntur*. Ergo pax est virtus.

3. Præterea. Vita virtutibus opponitur. Sed dissensiones, quæ opponuntur paci, numerantur inter vicia, ut patet ad Galat. v. Ergo pax est virtus.

Sed contra. Virtus non est finis ultimus, sed via in ipsum, sed pax est quodammodo

V. 2

finis ultimus, ut Augustinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xi.) Ergo pax non est virtus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (quæst. præc. art. 4.) cum omnes actus se invicem consequantur, secundum eandem rationem ab agente procedentes, omnes hujusmodi actus ab una virtute procedunt; nec habent singuli singulas virtutes, à quibus procedant, ut patet in rebus corporalibus. Quia enim ignis calefaciendo liquefacit, & rarefacit, non est in igne alia virtus liquefactiva, & alia rarefactiva; sed omnes actus hos operatur ignis per unam suam virtutem calefactivam.

Cum ergo pax causetur ex caritate secundum ipsam rationem dilectionis Dei, & proximi, ut ostensum est (art. præc.) non est alia virtus cujus pax sit actus proprius, nisi caritas; sicut etiam de gaudio dictum est (quæst. præc. art. 4.)

Ad primum ergo dicendum, quod ideo præceptum datur de pace habenda, quia est actus caritatis; & propter hoc etiam est actus meritorius. Et ideo ponitur inter beatitudines, quæ sunt actus virtutis perfectæ, ut supra dictum est (1. 2. quæst. lxxix. art. 1. & 3.) Ponitur etiam inter fructus, in quantum est quoddam finale bonum, spirituale dulcedinem habens.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod uni virtuti multa vitia opponuntur secundum diversos actus ejus: & secundum hoc caritati non solum opponitur odium ratione actus dilectionis, sed etiam accidia, vel invidia ratione gaudii, & dissenso ratione pacis.

### QUÆSTIO XXX.

#### De misericordia,

in quatuor articulis divisa.

**P**ostea considerandum est de misericordia: & circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum malum sit causa misericordie ex parte ejus cui miseremur.

Secundo, quorum sit misereri.

Tertio, utrum misericordia sit virtus.

Quarto, utrum sit maxima virtutum.

### ARTICULUS I. 177

Utrum malum sit proprie motivum ad misericordiam.

**A**d primum sic proceditur. Videtur quod malum non proprie sit motivum ad misericordiam. Ut enim supra ostensum est

- (a) Ita edidit omnes cum nonnullis codicibus. Codd. Camer. & Alcan. omittunt magis, optime.  
(b) Ita codices. Edidit omnes: quod vult, & quod pertinet ad justitiam. (c) Al. mali.

(quæst. xix. art. 1. & 1. 2. quæst. lxxxix. art. 1. ad 4. & I. P. quæst. xlviii. art. 6.) culpa est magis malum quam pœna. Sed culpa non est provocativum ad misericordiam, sed magis ad indignationem. Ergo malum non est misericordie provocativum.

2. Præterea. Ea que sunt crudelia, seu dira, videntur quemdam excessum mali habere. Sed Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii. à med.) quod *dirum est aliud à miserabili, & expulsum miserationis*. Ergo malum, in quantum hujusmodi, non est motivum ad misericordiam.

3. Præterea. Signa malorum non vere sunt mala. Sed signa malorum (a) magis provocant ad misericordiam, ut patet per Philosophum in II. Rhetor. (loc. cit.) Ergo malum non est proprie provocativum misericordie.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xiv.) quod *misericordia est species tristitiae*. Sed motivum ad tristitiam est malum. Ergo motivum ad misericordiam est malum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit IX. de civ. Dei (cap. v. ante med.) *misericordia est aliena miserie in nostro corde compassio: qua utique, si possumus, subvenire compellimur*. Dicitur enim misericordia ex eo quod aliquis habet miserum cor super miseria alterius. Miseria autem felicitati opponitur. Est autem de ratione beatitudinis, sive felicitatis, ut aliquis potiarer (b) quod vult. Nam, sicut Augustinus dicit XIII. de Trinit. (cap. v. in fin.) *beatus est qui habet omnia que vult, & nihil (c) male vult*. Et ideo è contrario ad miseriam pertinet ut homo patiarer quæ non vult.

Tripliciter autem aliquis vult aliquid: uno quidem modo appetitu naturali, sicut omnes homines volunt esse, & vivere; alio modo homo vult aliquid per electionem ex aliqua præmeditatione; tertio modo homo vult aliquid non secundum se, sed in causa sua, puta qui vult comedere nociva, quodammodo dicimus eum velle infirmari.

Sic ergo motivum misericordie est tamquam ad miseriam pertinens. Primo quidem illud quod contrariatur appetitui naturali voluntatis, scilicet mala corruptiva, & contristantia: quorum contraria homines naturaliter appetunt: unde Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii. in princ.) quod *misericordia est tristitia quædam super apparenti malo corruptivo, vel contristativo*. Secundo, hujusmodi magis efficiuntur ad misericordiam provocantia, si sint contra voluntatem electionis: unde & Philosophus ibidem dicit, quod *illa mala sunt miserabilia quorum fortuna est causa, ut puta cum ali-*

### ARTICULUS II. 178

Utrum defectus sit ratio miserendi ex parte miserantis.

III. dist. xxvii. quæst. 111. art. 3. cor.

**A**d secundum sic proceditur. Videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserantis. Proprium enim Dei est misereri, unde dicitur in Psalm. cxli. 9. *Miserationes ejus super omnia opera ejus*. Sed in Deo nullus est defectus. Ergo defectus non potest esse ratio miserendi.

2. Præterea. Si defectus est ratio miserendi, oportet quod illi qui sunt maxime cum defectu, maxime miserentur. Sed hoc est falsum: dicit enim Philosophus in II. Rhetor. (cap. viii. circ. princ.) quod *qui ex toto perierunt, non miserentur*. Ergo videtur quod defectus non sit ratio miserendi ex parte miserantis.

3. Præterea. Sustinere aliquam contumeliam ad defectum pertinet. Sed Philosophus dicit ibidem, quod *illi qui sunt in contumeliosa dispositione, non miserentur*. Ergo defectus ex parte miserantis non est ratio miserendi.

Sed contra est quod misericordia est tristitia quædam. Sed defectus est ratio tristitiae: unde infirmi facilius contristantur, ut infra dicitur (quæst. xxxv. art. 1. ad 2.) Ergo ratio miserendi est defectus miserantis.

Respondeo dicendum, quod cum misericordia sit compassio super miseria aliena, ut dictum est (art. præc.) ex hoc quod aliqua miseratur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia, seu dolor est de proprio malo, inquantum aliquis de miseria aliena tristatur, aut dolet, inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam.

Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum unionem affectus; quod fit per amorem. Quia enim amans reputat amicum tamquam seipsum, malum ipsius reputat tamquam suum malum: & ideo dolet de malo amici sicut de suo. Et inde est quod Philosophus in IX. Ethic. (cap. iv. circ. princ.) inter alia amabilia ponit hoc quod est condolare amico: & Apostolus dicit ad Rom. xii. 15. *Gaudere cum gaudentibus, fletum cum fletibus*. Alio modo contingit secundum unionem realem, utpote cum malum aliquorum propinquum est, ut ab eis ad nos transeat: & ideo Philosophus dicit in II. Rhetor. (cap. viii.) quod homines miserentur super illos qui sunt eis conjuncti, & similes: quia per hoc fit eis aestimatio quod ipsi etiam possint similia pati. Et inde est etiam quod senes, & sapientes, qui

aliquid malum eventit, unde sperabatur bonum. Tertio autem sunt adhuc magis miserabilia, si sunt contra totam voluntatem; puta si aliquis semper sectatus est bona, & eveniunt ei mala. Et ideo Philosophus dicit in eodem Libro (ibid.) quod *misericordia est maxime super malis ejus qui indignus patitur*.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione culpæ est quod sit voluntaria: & quantum ad hoc non habet rationem miserabilis, sed magis rationem puniendi. Sed quia culpa potest esse aliquo modo pœna, inquantum scilicet habet aliquod annexum quod est contra voluntatem peccantis, secundum hoc potest habere rationem miserabilis, & secundum hoc miseretur, & compatitur peccantibus, sicut Gregorius dicit in quadam hom. (xxxiv. in Evang. parum à princ.) quod *vera justitia non habet indignationem, scilicet ad peccatores, sed compassionem; & Matth. ix. 36. dicitur: Videns Jesus turbas miseratus est eis, quia erant vexati, & jacentes, sicut oves non habentes pastorem*.

Ad secundum dicendum, quod quia misericordia est compassio miserie alterius, proprie misericordia est ad alterum, non autem ad seipsum, nisi secundum quamdam similitudinem; sicut, & justitia, secundum quod in homine considerantur diversæ partes, ut dicitur in V. Ethic. (cap. ult.) Et secundum hoc dicitur Becl. xxx. 24. *Miserere anime tue placens Deo*. Sicut ergo misericordia non est proprie ad seipsum, sed dolor, puta cum patimur aliquid crudele in nobis; ita etiam si sint aliquæ persone ita nobis conjunctæ, ut sint quasi aliqui nostri, puta filii, aut parentes, in eorum malis non miseremur. Et dolemus, sicut in vulneribus propriis, & secundum hoc Philosophus dicit, quod *dirum est expulsum miserationis*.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex spe, & memoria bonorum sequitur delectatio; ita (a) ex spe, & memoria malorum sequitur tristitia; non tamen tam vehemens, sicut ex sensu præsentium. Et ideo signa malorum, inquantum representant nobis mala miserabilia sicut præsentia, commovent ad miserandum.

(a) Scilicet ex metu.



qui considerant se posse in mala incidere, & debiles, & formidolosi sunt magis misericordes. E contrario autem illi qui reputant se esse felices, & in tantum potentes quod nihil mali putant se posse pati, non ita commiserentur.

Sic ergo semper defectus est ratio miserendi, vel in quantum aliquis defectum alicujus reputat suum propter unionem amoris, vel propter possibilitatem similia patiendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non miseretur nisi propter amorem, in quantum amat nos tanquam aliquid sui.

Ad secundum dicendum, quod illi qui jam sunt in infinis malis, non timent se ulterius pati aliquid; & ideo non miserentur: similiter etiam nec illi qui valde timent, quia tantum intendunt propriam passionem, quod non intendunt miseriam alienam.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in contumeliativa dispositione, sive quia velint contumeliam inferre, provocantur ad iram, & ad audaciam; quæ sunt quædam passionis virilitatis, extendentes animum hominis ad arduum: unde inferunt homini æstimationem (a) quod sit aliquid in futurum passurus. Unde tales, dum sunt in hac dispositione, non miserentur, secundum illud Proverbia xxxi. 4. *Ita non habet misericordiam, neque exuperans furor.* Et ex simili ratione superbi non miserentur, qui contemnunt alios, & reputant eos malos: unde reputant quod digne patiuntur quicquid patiuntur. Unde & Gregorius dicit (hom. xxxiv. in Evang. parum à princ.) quod *falsa justitia*, scilicet superborum, *non habet compassionem, sed designationem.* *adipile mutuantur, oleum oleant, et sic in manum suam, et sic in manum suam.*

### ARTICULUS III. 179

*Utrum misericordia sit virtus.*

*2. 2. quæst. 111. art. 3. ad 3. & III. dist. xxxiii. quæst. 111. art. 3. quæst. 2. ad 2. & mal. colend. bon. quæst. 2. art. 2. ad 8.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod misericordia non sit virtus. Principale enim in virtute est electio, ut patet per Philosophum in II. Ethic. (cap. v. à med.) Electio autem est appetitus præconscienti, ut in eodem Lib. I. vel potius Lib. III. cap. 111. in fin. dicitur. Id ergo quod impedit consilium, non potest dici virtus. Sed misericordia impedit consilium, secundum illud Sallustii (in Catilina impetrat. Orat. Catil.) *Omnes homines qui de rebus dubiis consulant, ab ira, & mis-*

(a) Ita ms. & editi passim. Theologi negantem particulam omissam à scribis putant: unde habet editio Patav. 1712. non sit aliquid &c.

*ricordia vacuus esse dicit: non enim animus facile verum providet, ubi ista officium.* Ergo misericordia non est virtus.

2. Præterea. Nihil quod est contrarium virtuti, est laudabile. Sed nemesis contrariatur misericordiam, ut Philosophus dicit in II. Rhet. (cap. 18. in princ.) Nemesis autem est passio laudabilis, ut dicitur in II. Rhet. (ibid.) Ergo misericordia non est virtus.

3. Præterea. Gaudium, & pax non sunt speciales virtutes, quia consequuntur ex caritate, ut supra dictum est (quæst. xxvi. 11. art. 4. & quæst. xxix. art. 4.) Sed etiam misericordia consequitur ex caritate: sic enim ex caritate stemus cum stentibus; sicut gaudemus cum gaudentibus. Ergo misericordia non est specialis virtus.

4. Præterea. Cum misericordia ad vim appetitivam pertineat, non est virtus intellectualis, nec est virtus theologica, cum non habeat Deum pro objecto: similiter etiam non est virtus moralis, quia nec est circa operationes (hoc enim pertinet ad justitiam) nec est circa passiones, non enim reducit ad aliquam duodecim medietatem, quas Philosophus ponit in II. Ethic. (cap. vii.) Ergo misericordia non est virtus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. ante med.) *Longo melius, & humanius, & piorem sensibus accommodatius Cicero in Cæsari laude locutus est, ubi ait: Nulla de virtutibus tui nec admirabilior, nec gratior misericordia est.* Ergo misericordia est virtus.

Respondeo dicendum, quod misericordia importat dolorem de miseria aliena. Iste autem dolor potest nominare uno quidem modo motum appetitus sensitivi, & secundum hoc misericordia passio est, & non virtus: alio vero modo potest nominare motum appetitus intellectivi, secundum quod aliquid displicet malum alterius. Hic autem motus potest esse secundum rationem regulatus; & potest secundum hunc motum ratione regulatum regulari motus inferioris appetitus. Unde Augustinus dicit in IX. de civit. Dei (cap. v. circum.) quod *iste motus animi, scilicet misericordia, servit rationi, quando ira præbetur misericordia, ut conservetur justitia, sive cum indigni irascitur, sive cum ignoscitur patienti.* Et quia ratio virtutis humane consistit in hoc quod motus animi ratione regulatur, ut ex superioribus patet (1. 2. quæst. lxx. art. 4. & 5.) consequens est misericordiam esse virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa Sallustii intelligitur de misericordia, se-

secundum quod est passio ratione non regulata: sic enim impedit consilium rationis, dum facit à justitia discedere.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi de misericordia, & nemesis, secundum quod utrumque est passio; & habent quidem contrarietatem ex parte æstimationis quam habent de malis alienis; de quibus misericors dolet, in quantum æstimat aliquem indigna pati, nemesticus autem gaudet, in quantum æstimat aliquos digne pati, & tristatur, si indignis bene accidat: & utrumque est laudabile, & ab eodem more descendit, ut ibidem dicitur. Sed proprie misericordiam opponitur invidia, ut infra dicitur (quæst. xxxvi. art. 3.)

Ad tertium dicendum, quod gaudium, & pax nihil adiacent super rationem boni, quod est objectum caritatis: & ideo non requirunt alias virtutes quam caritatem. Sed misericordia respicit quædam specialem rationem, scilicet miseriam ejus cuius miseretur.

Ad quartum dicendum, quod misericordia, secundum quod est virtus, est virtus moralis circa passiones existens; & reducit ad ad illam medietatem quæ dicitur nemesis, quia ab eodem more procedunt, ut in II. Rhet. (cap. 18. in princ.) dicitur. Has autem medietates Philosophus non ponit virtutes, sed passiones: quia etiam secundum quod sunt passiones, laudabiles sunt. Nihil tamen prohibet quin ab aliquo habitu electivo proviant; & secundum hoc assumunt rationem virtutis.

### ARTICULUS IV. 180

*Utrum misericordia sit maxima virtutum.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod misericordia sit maxima virtutum. Maxime enim ad virtutem pertinere videtur cultus divinus. Sed misericordia cultui divino præfertur, secundum illud Osee vi. & Math. xli. 7. *Misericordiam volo, & non sacrificium.* Ergo misericordia est maxima virtus.

2. Præterea. Super illud I. ad Timot. iv. *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *Omnia summa disciplinae christianæ in misericordia, & pietate est.* Sed disciplina christiana continet omnem virtutem. Ergo summa totius virtutis in misericordia consistit.

3. Præterea. Virtus est quæ bonum facit habentem. Ergo tanto aliqua virtus est melior, quanto facit hominem Deo simiorem, quia per hoc melior est homo quod Deo est similior. Sed hoc maxime facit misericordia: quia de Deo dicitur in Psalm. cxlv. 9. quod *miserationes ejus sunt super omnia opera ejus:*

unde & Lucæ vi. 36. Dominus dicit: *Esote misericordes, sicut & Pater vester misericors est.* Misericordia igitur est maxima virtutum.

Sed contra est quod Apollolus ad Coloss. 111. 14. cum dixisset, *Induite vos, sicut dilecti Dei, viscera misericordie &c.* postea subdit: *Super omnia caritatem habete.* Ergo misericordia non est maxima virtutum.

Respondeo dicendum, quod aliqua virtus potest esse maxima dupliciter: uno modo secundum se; alio modo per comparisonem ad habentem.

Secundum se quidem misericordia maxima est: pertinet enim ad misericordiam quod aliis effundat, & quod plus est, quod defectus aliorum sublevet; & hoc maxime superioris est. Unde & misereri ponitur proprium Deo; & in hoc maxime dicitur ejus omnipotentia manifestari.

Sed quoad habentem misericordia non est maxima, nisi ille qui habet, sit maximus, qui nullum supra se habeat, sed omnes sub se. Et enim qui supra se aliquem habet, majus est & melius conjungi superiori quam supplere defectum inferioris. Et ideo quantum ad hominem, qui habet Deum superiorem, caritas, per quam Deo unitur, est potior quam misericordia, per quam defectus proximorum supplet. Sed inter omnes virtutes quæ ad proximum pertinent, potissima est misericordia, sicut etiam est potior actus: nam supplere defectum alterius, in quantum est hujusmodi, est superioris, & melioris.

Ad primum ergo dicendum, quod Deum non colimus per exteriora sacrificia, aut munera propter ipsum, sed propter nos, & propter proximos. Non enim indiget sacrificiis nostris; sed vult sibi ea offerri propter nostram devotionem, & proximorum utilitatem. Et ideo misericordia, quæ subvenitur defectibus aliorum, est sacrificium ei magis acceptum, utpote propinquius utilitatem proximorum inducens, secundum illud Hebr. ult. 16. *Beneficentia, & communitatis vestre oblivisci: talibus enim vestris proferetur Deus.*

Ad secundum dicendum, quod summa religionis christianæ in misericordia consistit, quantum ad exteriora opera; interior tamen affectio caritatis, quæ conjungitur Deo, præponderat & dilectioni, & misericordiam in proximos.

Ad tertium dicendum, quod per caritatem assimilatur Deo, tanquam ei per affectum uniti; & ideo potior est quam misericordia, per quam assimilatur Deo secundum similitudinem operationis.