



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

**DN. DVRANDI|| à Sancto Portiano, in Senten=||tias
Theologicas Petri Lombardi|| Commentariorum libri||
quatuor.||**

Durandus <de Sancto Porciano>

Antverpiæ, 1567

Distinctio vigesimatertia.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-72607](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-72607)

co. Consequentia patet, quia primum est æque difficile vel difficilius quam secundum. Antecedens patet, quia Deus potest annihilare quicquid est infra orbem lunæ conseruando ipsum orbem lunæ in dispositione in qua nunc est quo factio esset locus sine corpore.

6. Quod si quis dicat hoc esse impossibile quia omnis distantia localis est per corpus interpositum inter illa quæ distant, igitur si nullum corpus esset infra orbem lunæ nulla esset distantia laterum orbis lunæ, & sic non remaneret in sua dispositione, sed necessario cõcurrerent latera & essent simul eo quod in corporibus ea quæ non distant necessario sunt simul. Dicendum quod cum conseruatio corporis celestis non dependeat à conseruatione eorū quæ intra ipsum continentur, sed potius conuerso, deus posset conseruare cœlum in sua circularitate ad nihilatis omnibus quæ continentur intra ipsum. Et cum dicitur quod latera cœli non distarent, dicendum quod verum est, nec tamen propter hoc sequeretur quod concurrerent vel essent simul. Cuius ratio est quia distare & esse simul dicitur habitudinē ad distantiam localem. Et ideo illa quibus non conuenit habere habitudinē ad talem distantiam nec sunt simul loco, nec distant.

Ex. d. 37.
grosii. 1.

Contingit autē dupliciter aliqua non habere habitudinē ad talem habitudinē. Vno modo quia non sunt nata habere talem habitudinē, & sic secundum ponentes angelos non esse in loco quantum ad substantiā, duo angeli, nec distant loco nec sunt simul. Alio modo quia licet aliqua sint nata habere talem habitudinē ad distantiam, tamen distantia actualiter tollitur per subtractionem illius quo distare dicuntur, hoc est per subtractionem mediū, secundum cuius quantitatem distare dicuntur extrema. Et sic annihilatis his quæ sunt circa latera cœli sequeretur latera cœli non distare, nec tamen propter hoc essent simul, quia simultas non solum dicitur carentiam distantiam, sed contactum extremorū quæ non esset ibi, secundum hanc autē positionem Deus posset facere vacuum, id est, locum in quo nihil penitus esset quāuis non posset facere vacuum eo modo quo philosophus negat ipsum esse. 4. Phy. scilicet spacium dimensionatum in quo nullum corpus esset, hoc enim implicat contradictionem cum omnis dimensio sit corpus vel aliquid corporis. Et iterū nihil implet locū nisi ratione dimensionum propter quod spacium dimensionatum necessario est plenum non vacuum, sic igitur patet quod Deus posset collocare corpus Christi super conuexum cœli empyrei.

7. Si autem loquamur de congruitate sic non videtur conueniens quod Christus ascēderit supra conuexum cœli, sed solum ad supremam partem eius. Cuius ratio est, quia nihil pertinens ad beatitudinem animæ vel corporis est Christo subtrahendū, sed si Christus esset supra conuexum cœli empyrei non posset se videre nec alia, in quo multum derogaretur suæ beatitudini. Cum inter oēs sensus magis diligamus visum, ut dicitur. 1. Meta. ergo inconueniens esset Christum illic collocare. Minor probatur, quia omne quod videtur corporaliter videtur mediāte diaphano illuminato, sed inter oculos Christi & quodcumque aliud visibile nullum esset mediū illuminatum, ergo nihil posset videre, quod est inconueniens.

8. Ad primum argumentum dicendum quod in corporibus simplicibus est gradus superioritatis in loco secundum gradum superioritatis in natura ut patet in elementis, & in cœlo. Sed in corporibus mixtis non est sic, quia omnia vel quasi omnia sunt in terra vel in aqua. Quia propter mixtionem abundat in eis terra. Corpus autem Christi est mixtum. Et ideo non debetur ipsi secundum naturam locus supremus, sed si quis ei debetur supra terram gratiæ est & non nature.

9. Ad secundū dicendum, quod illud quod dicitur Eph. 4. de Christo quod ascendit super omnes cœlos glosandum est ad supremam partem primi cœli.

10. Ad argumētum alterius partis dicendum quod supra & infra non solum dicunt differentias loci, sed gradum situs, sicut dicimus quod cœlum empyreum est supra omnes cœlos & tamē est in loco. Et eodem modo posset dici quod Christus esset supra cœlum empyreum propter gradum situs, vel positionis quāuis non esset ibi situs in loco.

Cum verò supra habitum sit. Superius determinauit Magister de ministerio verbi incarnati. Hic determinat de virtibus & donis quibus Christus plenus fuit & sibi coniunctos replet, vel sicut alii continuat. Superius determinauit Magister de his quibus reparatur & reducitur in Deum effectiue. Hic verò determinat de his quibus reducitur in Deum formaliter. Et diuiditur in duas, Primo determinat de habitibus gratuitis. Secundo de preceptis quibus ipsi in suos actus diriguntur. 37. distinctione ibi, Sed iam distributio decalogi. Prima in duas. Primo determinat de ipsis habitibus secundū se. Secundo secundum conuexionem eorum ad inuicem. 36. dist. ibi. Solet autē queri. Prima in duas. Primo determinat de virtibus theologis. Secundo de cardinalibus. 33. dist. ibi, post predicta dist. 4. Prima in tres, quia primo determinat de fide, Secundo de spe. 26. dist. ibi, est autem spes virtus. Tertio de charitate. 27. dist. ibi, Cum autem Christus. Prima in tres. Primo determinat de fide secundum se. Secundo per comparationem ad obiectum. 24. dist. ibi, queritur vtrum fidem. Tertio per comparationem ad credentes. 25. dist. ibi, predictis addendum est. Prima est in principio lectionis. Et diuiditur in duas. Primo continuat se ad precedentia. Secundo profequitur propositum ibi, Fides est virtus. Et hæc in duas. Primo determinat quid est fides formaliter. Secundo de quibus est materialiter ibi, notandum. Prima in tres. Primo ponit fidei descriptionem. Secundo eius explanationem ibi, Hic accipitur. Tertio determinat dubitationem incidentem ibi, Si verò queritur illa pars notanda diuiditur in tres. Primo ostendit quod fides est de non apparentibus. Secundo probat per descriptionem fidei quæ dat Apost. ait enim. Tertio inquit de proprietate descriptionis cuius ibi, Si verò queritur. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2. IN Speciali sic procedit. Et primo queritur vtrum Christus habuit fidem & spem sicut habuit charitatem. Quia si istis caruit non fuit in eo plenitudo gratiarum quod est contra supradicta. Postea ut huiusmodi questio apertius explicetur queritur quid sit fides diffinitiuè, quia scilicet est virtus qua creditur quod non videtur. Quod intelligendum est de pertinentibus ad Christianam religionem. Postea declarat membra huius diffinitionis. Et primo quid dicitur virtus, dicens quod virtus accipitur ibi pro habitu, non pro obiecto, quāuis obiectum fidei quod vocatur fides, sicut in Symbolo dicitur. Hæc est fides catholica &c. Sed credibilia sunt in rebus ipsis, quæ creduntur, sed fides quæ est habitus est in mente. Subdit etiā post, quod quāuis fides informis & formata sit habitus, sola tamen fides formata, quæ per dilectionem operatur, est virtus, per quæ Christus habitat in mentibus, & est fundamentum virtutum. Postea declarat aliud membrum diffinitionis, scilicet quæ creduntur, & non videtur, distinguens quod aliud est credere Deum, aliud credere Deo, aliud credere in Deum. Credere Deum est credere quod ipse est Deus. Credere autē Deo est credere quod Deus verū dicat. Credere autem in Deum est credendo in eum tendere, & ei amore adhærere. Primis duobus modis credunt etiam mali. Sed tertio solum boni, qui habent fidem formatam. Mali verò & demones fidem habent tamen informem, quæ est donum Dei. Quia fides est qualitas mentis, & donum dei dici potest, cum etiam in malis sint quædam dona Dei. Postea respondet quibusdam dubitationibus, quarum prima est, Si quis habeat fidem informem, & incipiat habere charitatem, vtrum fides quæ prius fuit informis maneat in eo, ut efficiatur virtus, an succedat alia fides formata, quæ sit virtus. Et respondet quod vtrumque potest dici, dicit tamen Magister quod sibi magis videtur dicendum quod quæ prius erat informis remanet & efficiatur formata per charitatis aduentum. Secunda dubitatio quam ipse remouet est quod quāuis fides dicatur tripliciter, fatendum tamen est esse vnam fidem secundum ipsum Apostolum, siue accipitur fides pro ipso credibili, siue pro habitu quo creditur. Nam fides credibile vna est, quia vnum & idem credere præcipitur, si des

des autem sumpta pro habitu quo creditur esse vna in omnibus non numero, sed specie vel similitudine, sicut idem volentia dicitur esse vna voluntas. Postea dicitur quod fides est de non apparentibus, quod per autoritatem Apostoli probatur, & etiam adducit quaedam autoritatem Aug. quod quilibet debet videre in corde suo si credit, non autem videt si non credit. Videtur autem fides ipsa non visione corporali, nec imaginatiua, sed intellectuuali & certissima scientia. Et subdit quod licet fides sua vnusquisque videat in corde suo, per eam tamen non videtur ea que creduntur, quia ea que videntur non habent fidem, sed agnitionem. Quod declarat per autoritates Greg. & Aug. demum addit autoritatem Apostoli ad Heb. ii. qui dicit quod fides est substantia rerum sperandarum argumentum non apparentium. Quia ea que speramus subsistunt in nobis solum per fidem, sed in futuro subsistent per experientiam. Est etiam argumentum non apparentium, quia ea que creditur non aliter probantur quam per fidem. Postea queritur vtrum illa descriptio possit conuenire spei. Et dicit primo quod sic, quoniam in aliis differat fides & spes: vel ut ipse dicit, illa descriptio conuenit soli fidei, quae est fundamentum omnium virtutum, excepta charitate, de qua Magister dicit quod sit spiritus sanctus. Veruntamen actus fidei precedit actum speciei & charitatis. Et in hoc terminatur &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum indigeamus habitibus.

Tho. 1. 2. q. 49. ar. 4.

Circa distinctionem istam queritur de habitibus in generali. Secundo de fide in speciali. Tertio de formatione & informitate fidei. Circa primum queruntur duo. Primum est, vtrum indigeamus habitibus. Et videtur quod non, quia homo secundum naturam medius est inter angelos & animalia bruta, sed nec in brutis ponuntur habitus, ergo nec in nobis.

2. Item actus precedentes habitum sunt in omnibus similes actibus sequentibus ipsum, nisi quoad facilitatem. Sed propter hanc non indigemus habitibus, ergo nullo modo. Maior patet ex 2. Ethic. vbi expresse dicitur quod actus precedentes habitum, & generantes ipsum, sunt similes actibus qui post habitum generatum eliciuntur, nisi quod signum generati habitus est facere in opere delectationem, quae fit propter facilitatem & connaturalitatem actus. Minor declaratur, quia difficultas actus facit ad meritum, facilitas autem minuit, ergo si habitus solum facit facilitatem in actu plus nocet quam prodest. Si autem dicitur sicut & consuetum est dici, quod difficultas ex parte operis auget meritum, & hanc non tollit habitus, difficultas vero ex parte operantis non auget, sed minuit, & hanc habitus tollit. Contra, secundum sententiam Domini Mar. 12. & Luc. 21. Vidua que posuit duo minuta in gazophylacio plus meruit quam diuites qui magis dederunt, quia ipsi fuit difficilius illud modicum ponere, quam diuitibus multum. Cogitatur autem quod difficultas haec non fuit ex genere operis, sed ex conditione operantis, quia pauper erat, ergo talis difficultas auget meritum.

3. Item potentiae rationales sunt perfectiores naturalibus. Et potentiae naturales non indigent habitibus, neque propter actum, neque propter facilitatem seu modum, ergo nec rationales.

4. IN Contrarium est Philo. in 2. Ethic. vbi dicitur quod in anima sunt tria, potentia, habitus, & actus, sed nos indigemus extremis, scilicet potentiis, & actibus, igitur & mediis, scilicet habitibus.

5. Item habitus est quo quis bene vel male disponitur ad se, vel ad alterum, ut dicitur 5. Metaph. Sed eo quo bene disponimur indigemus, ergo saltem bonis habitibus indigemus.

6. RESPONSIO. Circa questionem istam sunt duo videnda. Primum est, quomodo modis dicitur habitus, & ex hoc apparebit responso, an indigeamus habitibus.

7. Quantum ad primum sciendum est quod habitus capiuntur tripliciter. Vno modo est postpraedicamentum. Alio alio modo praedicamentum. Tertio modo est determinata species qualitatis. Quod patet sic, habitus enim ab habendo dicitur, ab eo autem quod est habere, nomen habi-

tus dupliciter deriuatur. Vno modo secundum quod homo, vel quaecumque alia creatura dicitur rem aliam habere. Alio modo, secundum quod aliqua res aliquam se habet, puta bene vel male secundum se ipsam, vel in respectu ad aliam. Habitus ergo primo modo dicitur est postpraedicamentum, quia se extendit ad res diuersorum praedicamentorum, dicitur enim homo habere manum, quod pertinet ad praedicamentum substantiae, quantitatem, vel albedinem, quod pertinet ad alia duo praedicamenta, & dominus dicitur habere seruum, quod pertinet ad praedicamentum relationis, & homo vestem, vel anulum, quod pertinet ad habitum, qui est speciale praedicamentum, ut statim infra dicitur. Omnes autem modi, quibus vna res dicitur habere aliam, reducuntur ad tres. Quia quod habetur, vel habetur per modum accidentis inhaerentis, & illud se extendit ad res plurium praedicamentorum, & est postpraedicamentum, vel per modum correlatiui. Et istud potest reduci ad praedicamentum relationis, vel per modum ornatus. Et istum cum non reducatur ad aliud praedicamentum, facit vnum speciale praedicamentum per se, & vocatur habitus, ut cum dicitur vestitus, armatus.

8. Et huiusmodi habitus secundo modo acceptus, scilicet licet prout aliqua res dicitur habere se bene vel male ad se, vel ad alterum est species qualitatis, quae dicitur habitus vel dispositio, differat autem habitus sic dicitur ab aliis primis modis: quia habitus in aliis modis non dicitur ipsa res quae habetur, sed solum habitudo habentis ad id quod habetur, sed in isto modo habitus primo & principaliter dicitur illa res quae habetur secundum quam habes dicitur aliquam rem habere, puta bene vel male. Et sic diffinit Philo. habitum. 7. Metaph. quod habitus est dispositio secundum quam disponitur aliquid bene vel male secundum se, vel secundum aliud. Et 2. Ethic. dicitur quod potentia est quae possumus, habitus quo bene vel male possumus. Et in hoc sensu loquimur nunc de habitu, querendo vtrum indigeamus habitibus. Et diffinitur, seu describitur. Vno modo a Philo. 5. Meta. vbi dicit quod habitus est dispositio secundum quam disponitur ad bene vel male ad se vel ad alterum, & in idem redit quod dicitur 2. Ethic. quod potentia est quae possumus. Alio modo diffinitur, seu describitur a commentatore, tertio de anima, quod habitus est, quo quis potest vti cum voluerit. Et idem vult beatus Aug. libro de bono coniugali, dicens quod habitus est quo aliquid agitur cum opus est.

9. His suppositis dicendum est ad questionem, quod in nobis sunt aliqui habitus, & indigemus aliquibus eorum, scilicet bonis, & oppositi sunt possibiles. Quod patet dupliciter secundum duas descriptiones datas de habitibus. Ex prima scilicet, potentia quae est indifferens ad actum bonum & malum, indiget aliquo determinante ipsam ad actum bonum, sed in nobis sunt plures potentiae quae de se sunt indifferentes ad actum bonum vel malum, sicut intellectus de se est indifferens ad intelligere verum vel falsum, quorum vnum est bonum intellectus, scilicet verum, aliud malum, scilicet falsum, voluntas etiam nec non appetitus sensitiuus indifferenter se habent ad appetere bonum vel malum, ergo tales potentiae indigent aliquo determinante ipsas ad actum bonum. Hoc autem facit habitus bonus, ergo bonis habitibus indigemus. Et per consequens probatur quod habitus mali sunt possibiles, quia opposita nata sunt fieri circa idem, nisi alterum in sit a natura, sed habitus boni non in sunt nobis a natura, ergo mali possunt in esse. Et secunda patet idem sic, omnis potentia quae in actu suo potest pari difficultatem indiget aliquo facilitante ipsam ad actum, sed plures potentiae sunt in nobis, quae in actibus suis possunt pari difficultatem, ut dicit Philo. 7. Ethic. de continente, qui cum difficultate prosequitur bonum rationis imminente passione, ergo tales potentiae indigent aliquo facilitate ipsas ad actum, hoc autem facit habitus, ut patet ex secunda eius descriptione, ergo &c.

10. Ad primum arg. dicendum quod medium conuenit cum vtroque extremorum, sed non in omnibus. Alioquin non esset medium, sed esset vtrumque extremorum. homo igitur conuenit cum brutis quantum ad animam sensitiuam. Cum angelis vero quantum ad animam intellectualem, & quantum ad actus earum, sed non oportet quod conueniat in propriis, proprium autem est naturae intellectualis non

Tho. ar. 1.

habere nec requirere habitum, nisi sit cum natura sensitiva, ut infra patebit, & ideo in angelis non est habitus acquisitus, in brutis autem oportet, quod sit aliquis habitus acquisitus, quoniam non subiacet alicui libertati, quum in perfectis animalibus sit memoria, dicit enim Philosophus lib. de memoria, quod in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quae est quasi quaedam natura, nihil autem est aliud habitus consuetudinalis, quam habitudo acquisita per consuetudinem, quae est in modum naturae. Et Aug. in lib. 3, quaestione 1, dicit quod videmus immanissimas bestias a maximis voluptatibus deterreri doloris metu, quod quum in earum consuetudinem vertitur comitatur & mansuetae vocantur, deficit tamen in eis ratio habitus, quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi, vel non utendi, quod videtur ad rationem habitus pertinere secundum secundam eius descriptionem. Et quia hoc in homine non deficit, ideo in eo potest potest esse plena ratio habitus.

11 Ad secundum dicendum quod propter facilitatem & determinationem potentiae ad certum modum indigemus habitibus. Et quum dicitur quod facilitas minuit meritum, dicitur quod non est verum de facilitate, quae est ex parte operantis, & quam ponit habitus, imo auget suppositam aequalitate operis, quia auget voluntarium. Sed facilitas operis minuit, & difficultas auget ceteris paribus. Et quod opponitur de vidua quae plus meruit dando duo minuta, quam diuites, qui magna dederunt, dicendum quod verum est, quia ipsi fuit difficilius dare illud modicum, quam diuitibus multum. Nec ista difficultas fuit ex conditione operantis, sicut arguebatur, sed potius ex conditione operis. Pauperitas enim non dicit conditionem personae, sed dicit tenuitatem fortunae: comparando ergo illud quod vidua dedit ad id quod ipsi remansit, plus dedit quam diuites, quibus proportionabiliter plus remansit, non accipiendo solum proportionem personae ad personam, sed rei datae ad rem manentem.

12 Ad tertium dicendum quod potentiae naturales non indigent habitibus, nec quoad substantiam actus, nec quoad modum, quia ex natura sua feruntur in actus suos solum secundum unum modum, sed potentiae rationales cum sint indeterminatae ad diversos modos indigent habitibus determinantibus ipsas, nec propter hoc sunt minus perfectae quam naturales, imo perfectiores. Quia haec indifferenter est radicaliter ex earum libertate & vniuersalitate.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum habitus faciat aliquid ad intentionem actus.

Calet. 1. 2. q. 49. ar. 3.

Secundo queritur, vtrum habitus faciat aliquid ad substantiam actus, an solum ad modum eius. Et quia triplex modus potest considerari circa actum, videlicet eius intensio, & eius determinatio ad bonum vel ad malum, & facilitas ad actum. Ideo de istis tribus quaeritur per ordinem. Et primo vtrum habitus faciat aliquid ad intensificationem actus. Et arguitur quod sic, quia perfecti est agere & magis perfecti perfectius agere, sed potentia cum habitu est perfectior quam sine habitu, ergo potest perfectius agere, sed non ageret perfectius, nisi ageret intensiorem actum, ergo &c.

2 Item 2. Ethic. dicit Philosophus quod ex recedere a voluptatibus efficiuntur temperari & effecti maxime possumus recedere ab ipsis. Similiter assueti continentur terribilia, & sustinent ipsa, efficiuntur fortes, & effecti maxime possumus terribilia sustinere. Ex quibus videtur quod habitus causatus ex actibus aliquid faciat ad intensificationem in actu sequente.

3 IN CONTRARIUM arguitur, quia illud quod natum est per se intendere actum, potest per se solum causare similem, nisi ex parte receptiui sit praualens resistentia, sed habitus secundum se, excluso quocumque alio, non potest causare quemcumque actum, ergo non facit per se ad intensificationem cuiusque actus. Minor de se patet. Probatio maioris, quia cum intensio actus attendatur secundum ipsam essentiam actus, illud quod potest per se in intensificationem potest per se in essentiam eius excluso impedimento praualente, dico autem excluso impedimento. Quia si agens quod intendit actum esset debilioris virtutis

quam esset resistentia passiva nihil causeret per se, sicut cum debilis adiungitur forti trahenti nauem, & causat motum intensiorem. Non oportet quod per se possit causare motum illius nauius quae forte grauior est quam sit virtus trahens debilis trahens. Sed si nihil resisteret mouens quantumcumque debilis virtutis ipsam moueret. Cum ergo potentiae animae nullam resistentiam habeant ad actus suos, sed quantum est de se sunt summe dispositae. Sequitur quod illud quod intendit per se earum actum potest per se solum causare consimilem actum secundum speciem quantumvis tenuissimum. Et haec est maior.

4 RESPONSO. Ad praesens solum loquimur de habitibus acquisitis de quibus dicendum est quod nullus habitus acquisitus facit per se ad intentionem actus, quoniam vis aliquis habitus (maxime moralis) possit ad hoc facere per accidens.

5 Primum patet sic, illud quod conuenit per se habitui acquisito conuenit per se omni tali, sed intendere actum non conuenit omni habitui acquisito, ergo &c. Maior patet, quia quod per se conuenit alicui conuenit per se omni contento sub eo. Minor probatur, quia omnis habitus acquisitus, vel est intellectualis, vel moralis, ut dicitur in fine primi Ethicorum. Sed isti habitus non faciunt per se ad intensificationem actus (ut patebit) igitur &c. Minor istius patet inducendo primo in habitibus intellectualibus. Verbi gratia, de scientia & opinione, & fide acquisita, quia qui cognoscit primo aliquam conclusionem ex sola autoritate dicentis (puta credens eclipsim ex autoritate Astrologi hoc praedicentis, & nondum habens habitum) si postea firmiter in eo habitus istius credulitatis, & de eadem vel simili conclusione non habeat nisi autoritatem eiusdem, quoniam firmus credat propter veritatem quam forte experitus est de dictis Astrologi, tamen non clarius cognoscit veritatem dicti quam prius, licet forte firmius adhaereat, quae firmitas non est primo & solum ex autoritate, nec ex habitu causato per autoritatem. Sed ex experientia euentus rerum dicatarum ab Astrologo. Et si esset adhuc de firmitate non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intensificationem actus cognoscendi. Firmitas enim adhesionis nihil facit ad claritatem cognitionis, cum opinans quandoque aequae firmiter adhaereat conclusioni opinatae, sicut demonstrator adhaeret conclusioni demonstratae, ut dicitur 7. Ethic. Similiter si quis habeat de aliqua conclusione rationem dialecticam vel demonstratam, & ex frequentatione earum causetur in eo habitus opinionis, vel scientiae, si post habitum causatum cognoscat eandem conclusionem per idem medium, per quod prius cognoscebat, non apparet quod propter hoc clarius cognoscat, licet promptius possit exire in actum cognoscendi, quia habet habitum quo uti potest cum voluerit. Sed de promptitudine nunc non quaerimus, sed de claritate cognitionis, quae sola pertinet ad intensificationem actus.

6 Quod autem ita sit, probatur sic, intensio cognitionis in actu non videtur posse contingere per se, nisi ex parte luminis sub quo aliquid cognoscitur, vel obiecti quod representatur, vel potentiae cognoscentis, vel dispositionis potentiae requisitae per se ad receptionem actus. Omnia enim alia videntur se habere per accidens ad actum, & ad eius intensificationem, sed habitus intellectualis nihil horum est, quare &c. Maior patet, videmus enim intensificationem variari in actu ex parte solius luminis. Sicut illud quod videtur in lumine solis, clarius videtur quam illud quod videtur in lumine lunae, ceteris paribus. Item ex parte representationis solius obiecti, quia idem visibile res praesentatur in eodem lumine videtur clarius vel obscure, rursus ratione propinquitatis, vel remotioris. Similiter ex parte potentiae quia idem visibile, & in eodem lumine, & eadem distantia clarius videt iuuenis quam senex, quia potentia visiva, cum sit corporalis est debilior vel fortior secundum conditionem corporum. Item ex parte dispositionis per se requisite, quia idem visibile aequaliter propinque, & in eodem lumine videtur intensius & remissius ab eadem potentia aequae secundum se intensa, si diaphanitas oculi, quae per se requiritur ad receptionem speciei, vel visionis sit alia & alia, forte istud coincidit cum tertio: his autem exclusis non apparet vnde possit esse varietas intensificationis & remissionis in actu. Et sic patet maior. Et sic

Causam huius
ius vide q.
4. huius di.

militer minor manifestia est, quia habitus acquiritus non est lumen sub quo aliquid cognoscatur. Supponitur etiam quod idem obiectum repræsentetur equaliter ante habitum & post, quia per idem medium repræsentatur. Potentia autem intellectiva non suscipit magis & minus, habitus etiam acquiritus non est dispositio necessaria ad recipiendum actum, quum actus præcedat habitum, quare &c.

7 Item patet secundò sic. Si potentia & habitus facerent per se ad intentionem actus hoc esset, aut quia habitus intenderet potentiam quæ intensa exiret in actum intentionem, aut (ut quidam dicunt) potentia & habitus essent duo imperfecta agentia suppletoria vicem vnius perfecti agentis respectu actus intenzi, in quem nullum istorum agentium per se esset sufficiens ad ipsum producendum. Primum non potest dici: quia potentia intellectiva non recipit intentionem & remissionem. Nec secundò potest dici, quia illa principia quæ æquè immediatè se habent ad aliquid actum, & propria virtute agunt, habent vniocè rationem potestatis respectu illius actus. Si ergo habitus & potentia se haberent, vt duo imperfecta agentia suppletoria vicem vnius perfecti agentis, quum ad hoc sequatur quod quolibet se habeat immediatè ad actum, & virtute propria (alioquin non essent duo agentia imperfecta suppletoria vicem vnius agentis perfecti modo quo ipsi ponunt) sequeretur quod ratio potentie vniocè conueniret potentie intellectiue & habitui. Hoc autem non est verum, quia quamuis habitus dicantur quodam potentie, tamen hoc non est secundum illam rationem, secundum quæ potentia actiua vel passiua simpliciter dicta dicitur potentia, sed secundum alium modum prædictis distinctum, vt patet 5. Metæ. Item principia quæ per se requiruntur ad actum quemcumque perfectum in aliqua specie videtur requiri necessariò ad quemlibet actum eiusdem speciei. Sed habitus non requiritur ad quemlibet actum eiusdem speciei cum actu sequente habitum. Quia actus præcedentes habitum, non sunt ab habitu, quum tamen sint eiusdem speciei cum actibus sequentibus, ergo &c. Minor iam patet. Probatio maioris. Primò per exemplum eorum, quia sicut acuties & durities requiruntur in securi ad intensè, vel velocius secare, ita requiruntur ad quodlibet secare. Secundò quia eorum dem effectuum secundum speciem differentium solum secundum intensum & remissum sunt eadem principia secundum speciem non differentia nisi secundum intensum & remissum solum. Et sic patet maior: & per consequens tota ratio, & primum principale.

8 SECVNDVM principale patet, scilicet quod aliquis habitus maxime moralis potest facere per accidens quod actus sit intensior, quia illud quod facit obiectum appetitus videri conuenientius facit quod ipsum appetatur intensius, sed habitus moralis est huiusmodi, quare &c. Maior de se patet. Minor probatur, quia quum habitus moralis sit circa passiones appetitus sensitiui quarum varietas alterat corpus ab vna dispositione in aliam, nec moderatur nisi per actus alterantes corpus, sicut concupiscentia reprimitur per ieiunium. Iudicium autem de appetendis est secundum conformitatè ad appetentè, ideo alia apparent conuenientia vel disconuenientia dispositis per habitum virtuosum, & per habitum vitiosum. Nam dispositis per habitum virtuosum, puta per habitum temperantie apparent minus conuenientia delectabilia secundum tactum propter macerationem corporis, & repressionem caloris causatam ex actibus quibus causata fuit virtus, & contrariata per sequentes appaerant dispositis per habitum intemperantie, in quibus sunt alie dispositiones ex actibus intemperatis causate. Ex quo contingit quod per habitum temperantie delectabilia fugiuntur intensius, & appetuntur remissius. Et sic habitus temperantie vnum actum intendit, scilicet fugam delectabilium contrariantium rationi, sed alium remittit, scilicet prosecutionem eorum quæ non contrariatur rationi, propter quod intensio non est per se ab habitu, quia ab eodem non esset remissio, sed per accidens tantum modo quo dictum est.

9 AD primum argu. dicendum quod magis perfecti est perfectius agere, accipiendo vtrubi que perfectionem eodem modo. Constat autè quod per habitum potentia non efficitur perfectior perfectione intentionis, nec potest & habitus supplet vicem vnius intensioris agentis, vt dictum

est. Et ideo non oportet quod potentia cum habitu causet actum perfectiorem secundum intentionem. Vtrum autem causet aliam perfectionem, patebit inferius.

10 Ad secundum argu. dicendum quod Philosophus loquitur de virtutibus moralibus, de quibus concessum est quod faciunt ad intentionem aliquorum actuum, & ad remissionem aliorum. Et vtrumque est per accidens.

QUESTIO TERTIA.

Vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus.

Calet. vbi supra.

DEinde queritur vtrum habitus aliquid faciat ad determinationem actus. Et arguitur quod sic, quia vt dicitur. 2. Ethic. Potentia est qua possumus, habitus verò quo bene vel malè possumus, sed bonum & malum sunt determinationes actus moralis, ergo habitus facit determinationem actus.

2 Item quum actus possit esse bonus vel malus, determinatio eius ad alterum eorum est ex potentia, vel ex habitu. Non ex potentia, cum illa quantum est de se, se habeat indifferenter ad vtrumque, ergo oportet quod sit ex habitu.

3 IN contrarium est, quia actus præcedens habitum est determinatè bonus, vel determinatè malus, ergo determinatio talis non est per se ab habitu, antecessè patet de se, quia habitus bonus non causatur nisi ab actibus bonis nec malus nisi ex actibus malis. Consequètia probatur, quia effectus non potest esse sine sua causa per se.

4 RESPONSIO. Præmittendum est quod alia est determinatio, vel indeterminatio potentie. Alia est determinatio, vel indeterminatio actus. Indeterminatio enim potentie est indifferencia eius, tanquam subiecti ad diuersos habitus, vel actus diuersos, quorum alterum recipiendò determinatur per ipsum formaliter: ita quod determinatè & determinabile differunt realiter, sicut forma & subiectum. Indeterminatio verò actus & eius determinatio est solum secundum rationem vniuersalis & singularis, non enim in rerum natura inuenitur aliquis actus qui non sit determinatus ad esse naturæ secundum singularitatem & ad esse moris secundum bonitatem, vel malitiam si sit delectatus. Sed secundum conceptum nostrum possumus intelligere actum in vniuersali, qui vt sic indifferenter se habet ad istum actum, vel illum, & ad bonum vel malum. Et sicut vniuersale non differt realiter à singulari in quo est, sic actus indeterminatus & determinatus non differt realiter, sed solum secundum conceptum, quia quod indeterminate concipitur, determinatè existit: ita quod sua realis existentia in rerum natura est sua realis determinatio ex se ipsa formaliter, & non per aliquid ipsi adueniens, & hoc quantum ad esse naturæ, sed determinatio actus ad bonum quantum ad esse morale non est ex sola singularitate suæ realis existentie (quia actus malus singulariter existit sicut & bonus.) Sed est formaliter ex conformitate ad rectam rationem & malitia ex difformitate ad rectam rationem, sicut ostensum fuit in 2. lib. Hoc præmissò patet primò quod potentia determinatur in seipsa per habitum formaliter. Et secundò inquireretur an ipsa determinatur per habitum ad determinatum actum.

5 Primum est de se clarum, quia omne subiectum quod est in potentia ad suscipiendum plura sibi inuicem incompossibilia recipiendò vnum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente non potest recipere alterum: sed potentie rationales sunt in potentia ad recipiendum habitus bonos & malos, qui adinuicem sunt incompossibiles, ergo potentia quæ recipit vnum eorum determinatur per ipsum, sic quod illo inexistente non est indifferens ad recipiendum alterum. Sed quia habitus ordinem habet ad actum, ideo videndum est an determinet potentiam ad producendum determinatum actum.

6 Et dicendum est quod ad determinationem actus in esse naturæ nihil facit habitus bonus vel malus. Cuius ratio est, quia effectus communis requirit causam communem, sed determinatio actus in esse naturæ, quum sit suæ singularitas realis, est effectus communis omni actui existenti in rerum natura, siue sit ante habitum, siue post, siue sit bonus, siue malus, ergo causa talis determinationis

est

d. 34. q. 1.
c. 2. item
d. 38. q. 2.
lib. d. 40.
quæst. 10.

est communis omnibus actibus sine quacumque exceptione: habitus autem non est sic communis etiam generaliter acceptus, quum ante habitum sint actus predicto modo determinati, & multominus acceptus in speciali, quare &c. Et hæc ratio non solum probat quod habitus non sit causa per se talis determinationis actus. Sed etiam quod nullo modo determinet vel inclinet potentiam ad actum sic determinatum, quia nihil determinatur, nec determinari potest ad id quod est omnibus commune: determinatio enim fit ad aliquid speciale, sed singularitas est communis omnibus actibus in rerum natura existentibus, ergo nulla potentia determinatur ad producendum actum singularem. Item ad illud ad quod potentia est sic determinata de sua natura, quod non potest in oppositum non indiget aliquo determinante. Sed quilibet potentia ex sua natura est sic determinata ad producendum, vel recipiendum actum singularem quod nullo modo potest in oppositum. Actus enim vniuersalis nec produci potest, nec recipi, ergo nulla potentia potest determinari ad producendum vel recipiendum actum determinatum determinatione singularitatis, quæ est secundum esse naturæ.

7 De determinatione autem actus ad bonum vel ad malum secundum esse morale est dicendum. Ad hæc enim determinationem quævis nihil faciat habitus per se, facit tamen per accidens. Quod enim habitus non faciat per se ad talem determinationem patet, quia bonitas & malitia actus moralis consistunt in conformitate, vel difformitate eius ad rectam rationem, ut ostensum fuit in 2. lib. Conformitas autem & difformitas sunt respectus seu relationes ad quas non est per se & immediate aliqua actio, sed solum mediante fundamento, ut patet ex 5. Physicorum. Et ideo nihil potest esse per se causa talis conformitatis, vel difformitatis, seu bonitatis vel malitæ, nisi illud quod est per se causa entitatis actus secundum esse naturæ quæ est fundamentum talium. Constat autem quod habitus non est causa per se entitatis actus secundum esse naturæ, quia nullus effectus potest esse sine sua causa per se, sed actus qui sunt ante habitum sunt determinati entitatis, in qua fundatur conformitas ad rectam rationem, vel difformitas ad eandem, actus enim quibus generatur habitus bonus sunt determinati boni. Et illi quibus generatur habitus malus, sunt determinati mali, ergo habitus non est per se causa talis determinationis.

8 Quod autem faciat saltem per accidens ad talem determinationem potentie respectu actus patet, quia talis determinatio est per se ab obiecto, vel non sine obiecto. Conformitas enim vel difformitas actus moralis ad rectam rationem attenditur secundum obiectum, ut probatum fuit in 2. lib. di. 18. qu. 1. Illud ergo quod facit ad hoc quod determinatum obiectum proponatur potentie, facit ad determinationem actus, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor declaratur. Et primo de habitibus cognitiuis ut postea melius appareat in habitibus moralibus, habitus enim cognitiui distinguuntur per obiecta & media, sicut scientia & opinio, quia scire est per medium demonstratiuum, opinari autem per medium probabile. Quum igitur ex frequentatione determinantur actuum firmentur in nobis habitus, qui non sunt aliud quam dispositio qua disponimur ad rememorandum talia cum assensu, ideo post habitum generatum sumus dispositi, ut nobis ex modica occasione occurrat determinata obiecta, & determinata media, quibus per priores actus assensimus, & sic sunt in nobis determinati actus. Ad cuius ampliolem determinationem aduertendum est quod cum primo proponitur nobis aliquod obiectum complexum non statim assensimus, sed indifferenter nos habemus ad veramque partem, quousque per aliquod medium determinemur ad alteram, facta autem determinatione per aliquod medium, per quod determinate assensimus alicui conclusioni ex frequentatione talis actus causatur, & firmatur in nobis habitus, qui est in memoria, per quam quum volumus presentatur nobis tale determinatum obiectum cum determinato medio, quo presentatum iam amplius non dubitamus, nec inquirimus, sed determinate assensimus illi parti, cui prius frequenter assensimus non ignorantes, sed memorantes priores assensus. Et hic modus determinationis respicit habitus intellectuales. Verumtamen talis determinatio non est per se ab habitu,

quia habitus non est obiectum, nec representatiuum obiecti, sed est consuetudo firmata, qua vnus post aliud presentatur potentie intellectui eo ordine quo fuerunt presentata in actibus, ex quibus generatus est habitus: habitus autem morales non determinant potentias ad actus hoc modo. Quia obiectum non proponitur appetitui intellectiuo vel sensitiuo, nisi mediante potentia cognitiua, ad cuius determinationem sequitur determinatio appetitus. Quum enim simul acquiratur prudentia cum virtute morali, & e contrario, ut infra patebit, sicut habitus prudentie facit ad determinationem actus intellectus practici modo quo dictum est, sic facit ad determinationem actus appetitus, hoc tamen addit habitus moralis, quod obiectum appetitus, hoc magis conueniens, vel minus disconueniens causato habitu quam prius, ut supra dictum est. qu. 2. huius distinctionis. Et ideo ad tale obiectum facilius determinatur appetitus, quamuis sine hoc determinaretur, sed de facilitate non queritur nunc, quia statim de ea queretur.

9 Ad primum argumentum dicendum quod per habitum possumus bene vel male modis quibus dictum est, scilicet ostensione determinati obiecti, quantum ad habitus cognitiuis & apparentia eius sub ratione conuenientioris boni, quantum ad habitus morales.

10 Ad secundum dicendum quod determinatio actus est non a potentia, nec ab habitu per se, sed ab obiecto & medio, quantum per accidens fit ab habitu modo quo dictum fuit.

QUESTIO QUARTA.

Vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus.

Cacet. vbi sup. a.

Postea queritur, vtrum habitus faciat aliquid ad facilitatem actus. Et videtur quod sic, quia quod fit delectabilius, fit facilius. Sed actus post generatum habitum elicitur delectabilius, ut patet. 12. Ethic. ergo elicitur facilius.

2 Item omnis difficultas causatur ex aliqua resistenti, sed obiectum minus disconueniens appetenti minus resistenti fit appetitui, ergo facilius appetitur: habitus autem bonus facit quod bonitas rationis apparet homini minus disconueniens, ut patet ex precedentibus, ergo &c.

3 IN contrarium est quod habitus virtuosus circa bonum & difficile. Sed si per habitum tolleretur bonitas actus iam habitus virtuosus non prodesset, sed obesset: ergo si per habitum tollatur difficultas, habitus bonus plus obest, quam prodest.

4 RESPONSIO. Circa questionem istam videntur duo. Primum est, an facultas de qua procedit questio, sit conditio actus, an habitus actum. Secundum est, an talis facultas fiat per habitum: & ex his tertio concluditur quoddam correlarium.

5 QUANTVM ad primum sciendum est quod cum facultas sit conditio respectiva agentis ad actum, vel e contrario, ista facultas potest confurgere quandoque ex parte actus & obiecti solum, sicut eidem homini æqualiter disposito facile est portare quinquaginta, & difficile est portare centum, quæ varietas nullo modo est ex parte portantis, qui secundum se vniformiter dispositus est, sed solum ex varietate actuum quæ habent ex varietate obiectorum. Similiter eidem virtuosus facilius est & delectabilius abstinere quam tristitia sustinere ut dicitur. 3. Ethic. Quandoque verò facultas, vel difficultas tota confurgit ex parte agentis sicut facilius est foris portare decem, quam debili. Quæ varietas nullo modo est ex parte actus, vel obiecti quod est penitus vnum & idem. Sed ex parte portantis qui est aliter & aliter dispositus.

6 Questio autem nostra querit de maiore facilitate quæ habet homo post habitum quam ante respectu eiusdem actus secundum speciem. De qua dicendum est quod ista facultas tota confurgit ex dispositione agentis, nec est in aliquo ex parte actus, propter quod debet dici conditio vel modus agentis & non actus. Et quod ita sit probatur dupliciter. Primum sic, quando duo actus sunt omnino & penitus conformes quantum ad omnia quæ sunt in ipsis. Si vnus eorum sit facilius & alter difficilior, vel vnus facilior altero, necesse est quod hoc sit totaliter ex parte agentis & non ex parte actus ex qua ponitur penitus vniformis, sed actus præcedens habitum & actus sequens ipsum sunt quandoque penitus conformes quantum ad omnia quæ sunt in ipsis, ergo cum actus sequens

In prologo
primi. q. 1.

quens dicitur facilius actu precedente, necesse est quod hoc fit totaliter ex parte agentis. Maior satis patet.

7 Sed contra minorē posset aliquis dicere quod fit falsa, quia sequens habitum semper est intensior quam precedens. Sed istud non valet, quia non est verum uniuersaliter quod actus sequens habitum sit intensior quā precedens. Et dicitur quod sic esset, adhuc magis haberetur propositū. Quia in eadem specie actus intensior est de se difficilius. Si ergo actus sequens sit necessariō & semper intensior vel qualitercūq; quā actus precedens, sequitur quod quātum est de se, erit difficilius. Si ergo sit operati facilius necesse est quod tota facilitas sit ex parte operantis. Secundo patet idem sic, facilitas ex parte operis minuit meritum. Si ergo per habitum facilitas esset conditio operis, sequeretur quod habitus diminueret de merito actus quod est falsum, ergo &c. Et sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum scilicet qualiter talis facilitas sit per habitum aduertendū est quod tota difficultas quæ est in nobis respectu actū potentiæ cognitivæ & appetitivæ est ex hoc quod obiectum nō proponitur sub vnicā ratione veri vel falsi, boni vel mali, & primō patet hoc in actibus appetitus in quibus est elarius, si enim aliquid proponatur appetitui solū sub ratione boni absq; appetitū civitūq; mali appetitū sine omni difficultate redit in illud. Si verō aliquid proponatur sub ratione mali absq; vlla apparentia boni, appetitū absq; vlla difficultate refugit illud, sed quādo cum ratione boni iungitur ratio mali & eonuerso, & vtrumq; ostenditur, tunc tam in prosecutione q̄ in fuga est difficultas sicut patet in voluntario mixto. Quia enim proicere merces in mare est absolute malum, tamē tēpore tempestatis potest esse bonum ad alleuandum nauem pro euasione periculi, ideo cū vtrumq; istorū ostenditur voluntati quequid eligat cum tristitia & difficultate eligit. Illud ergo quod minuit rationem boni tollit a fuga difficultatē in aliquo. Et quod minuit rationē mali minuit ab electione difficultatem, & sic ponit aliquā facilitatem, sed habitus est huiusmodi, ergo &c. Minor probatur, quia (vt dictum fuit prius, q. 2. huius di.) actus, quibus generatur habitus morales, verē alterant corpus ab vna dispositione in aliam. Alterato autem corpore apparēt & verē sunt delectabilia aliqua, vel totaliter vel secundū magis & minus sicut corpore calefacto & abundante superfluo nutrimenti apparent venere delectabilia quā in corpore infrigidato & exsiccato. Et ideo illa delectabilia quæ ante habitum temperantiæ fugiebantur difficilius, erant appetenti conuenientiora post habitum causatum fugiuntur facilius, quia apparent minus conuenientia propter aliam dispositionem causatam ex actibus causantibus habitum directē, vel cōcomitariū. Et similiter est in aliis habitibus moralibus.

9 Eodem modo est circa habitus cognitiuos. Quia si a principio aliquod cōplexum proponeretur intellectui clarē ex tali habitudine terminorum cui non posset misceri falsum statim sine difficultate intellectus assentiret vt patet in principiis simpliciter primis, sed quando aliquid proponitur sub talibus terminis quorum cōplexio potest esse dubia vel admixta falsitati tunc intellectus nō facilius assentit, sed laboramus inuenire per diuersa media quid verius, quo inuento & habitu causato ex frequentatione talium actuum ex tūc quotienscūq; proponitur facilius assentimus amplius non hæsitantes de falsitatis admixtione propter discussionem præcedentem & assensum pluribus actibus replicatum quorum recolimus per habitum, & sic patet secundum.

10 EX his cum duabus præcedentibus quæstionibus patet solutio illius quæstionis qua quæritur, vtrum habitus faciat aliquid ad substantiā actus, vel solum ad modū. Patet enim quod modus in actu non est nisi duplex, scilicet intentio, & eius determinatio, facilitas enim non est modus actus, sed agentis, intensio autem actus & determinatio eius non sunt aliquid realiter differens ab essentia actus, propter quod eo modo quo aliquid facit ad vnum facit ad aliud, sed habitus ad neutrum eorum facit per se vt probatum fuit supra. De facilitate autem, quæ non est modus actus, sed habitus actum, non oportet quod sicut habitus facit ad talem facilitatem, quod faciat ad essentiam actus,

11 Ad argumenta responsio patet, quia duo prima bene probant quod habitus facit quod facilius eliciatur actus. Sed tota facilitas est ex dispositione, quam habitus ponit in habente, & non in actu.

12 Argumentum autem in oppositum concludit quod si propter habitum facilitas esset conditio actus, habitus plus obesset quā prodesset, quia diminueret meritum, quod concedimus.

QVÆSTIO QVINTA.

Vtrum præter habitus intellectuales acquirtos indigeamus habitibus Theologicis.

Tho. 1. 2. q. 66.

DEinde quæritur de fide. Et quia fides ponitur habitus Theologicus, ideo primō quæritur, vtrum præter habitus morales & intellectuales acquirtos indigeamus habitibus Theologicis. Et videtur quod non, quia habitus Theologici non requiruntur in nobis, nisi quia ordinant nos ad beatitudinem supernaturalem. Ad beatitudinem enim naturalem acquirta sufficienter dirigimur per habitus alios. Sed propter illam nō sunt nobis necessarij habitus theologici, quia pueri baptizati decedentes ad eā perueniunt, & tamen in eis non videntur esse necessarij.

2 Item perfectiones proportionantur perfectibilibus, sed in nobis non est aliqua potentia perfectibilis per habitum, nisi rationalis per essentia quæ perficitur per virtutem intellectualem. Et rationalis per participationē quæ perficitur per virtutem moralem, ergo præter hæc duo genera habituum non contingit ponere tertium.

3 IN contrarium est, quia habitus theologici dicuntur fides, spes, & charitas. Sed his omnibus indigemus, fide quidem, quia sine fide impossibile est placere Deo. Heb. 11. spe verō secundum illud ad Titum, 3. Hæres sumus secundum spem vitæ æternæ. Charitate autem secundum illud, 1. Corin. 13. Si charitatem non habuerō, nihil sum: ergo habitus theologici sunt nobis necessarij.

4 RESPONSIō. Circa quæstionem istam videntur da sunt tria. Primum est, an præter habitus morales & intellectuales quos possumus ex puris naturalibus acquirere indigeamus aliis habitibus, qui dicuntur theologici. Secundum est quot & qui sint illi. Tertium est, qualiter distinguantur ab aliis habitibus.

5 QVANTVM ad primum dicendum est, quod præter habitus morales & intellectuales ex puris naturalibus acquirtos indigemus theologicis habitibus. Cuius ratio est, quia nō minus debent esse perfecti actus, quibus ordinamur in beatitudinem supernaturalem, quā illi quibus ordinamur ad beatitudinem naturalem. Sed illi actus quibus ordinamur ad beatitudinem naturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus, ergo actus quibus ordinamur in beatitudinem supernaturalem procedunt ex potentiis perfectis per habitus, illi autem habitus non possunt esse morales, vel intellectuales ex puris naturalibus acquirti. Quia sicut beatitudo supernaturalis est per alium * habitum quā naturalis, sic habitus disponentes ad eam debent esse alterius rationis ab habitibus acquirtis quibus disponuntur, vel perficiuntur respectu beatitudinis naturalis: & dicitur theologici, quia Deum habent pro obiecto. Et ordinantur actus eorum in deum, tanquam in finem beatificum, vt postea patebit. Et quia solo sermone diuino traditur nobis, sicut & finis ad quē nos ordinant. Aduertendum tamen est quod aliter ordinantur actus nostri procedentes ab habitibus naturaliter acquirtis ad beatitudinem naturalem, & aliter ordinantur actus procedentes ab habitibus theologicis ad beatitudinem supernaturalem. Quia primi actus sic ordinant nos ad beatitudinē naturalem, quod aliqui eorum disponunt nos, aliqui verō vel aliqui attingit ad ipsam beatitudinem, vel potius est ipsa beatitudo, sicut est actus nobilissimæ potentie perfectæ per nobilissimum habitum respectu nobilissimū obiecti, vt determinatur. 10. Eth. Actus verō procedentes ab habitibus theologicis pro statu viæ solum nos ordinant ad beatitudinem supernaturalem per modum meriti, ita quod in nullo eorum consistit essentia beatitudinis, sed se habent ad eam sicut via ad terminum.

Tho. ar. 2.

* aliæ
quæst.

Inf. 2. d. 38.
quæst. 7.

6 Quæst.

Magistri Durandi de Sancto Porciano

Tho. ar. 1.
 5 Quantum ad secundum sciendum est, quod hi habitus qui dicuntur theologici sunt tres scilicet Fides, Spes & Charitas, quorum sufficientia potest haberi hoc modo, Actus quibus ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, se habent ad ipsum, ut meritum ad premium, ut statim dictum est, sed nullum meritum est sine charitate, ut patet prima Corinthi 13. Ergo ad beatitudinem consequendam indigemus charitate. Item nullus ordinat actus suos ad finem aliquem, nisi ipsum finem cognoscat, sed beatitudo supernaturalis non potest cognosci ratione naturali quantum ad primam eius acceptionem, ergo ad hoc quod actus nostri in ipsam ordinentur, oportet cognoscimus ipsam ex alterius dicto vel auctoritate, cui credimus, & hoc facit fides, per quam credimus deo revelanti beatitudinem, quam prae paravit fidelibus: propter quod fides est nobis necessaria, si nullus consequatur finem, nisi tendat in illum tantum possibilem haberi, sed finis supernaturalis non potest haberi nisi ex alterius dono seu adiutorio, propter quod requiritur spes, per quam innititur divinae liberalitati promittenti nobis beatitudinem, sicut per fidem innititur divinae veritati revelanti eam nobis. Sic ergo ad consecutionem beatitudinis supernaturalis requiritur fides, spes, & charitas: sicut autem haec tria requiruntur, ita & sufficient, propter quod ponuntur tres habitus theologici, & non plures, nec pauciores: sic patet secundum.

Tho. ar. 2.
 7 EX His breuiter tertium patet, scilicet quod habitus theologici distinguuntur ab habitibus moralibus & intellectualibus naturaliter acquisitis, quia illi habitus formaliter differunt, qui habent obiecta diuersa, & formaliter differentia, sed sic est de habitibus theologis, respectu aliorum habituum, ergo &c. Maior patet. Minor declaratur, quia obiecta aliorum habituum aut sunt aliquid causatum, aut si aliquis habitus habeat deum pro obiecto, ut sapientia quae est agnitio altissimi causae, tamen hoc habet sub aliqua ratione in deo naturaliter considerata: obiectum autem habituum Theologicorum est increatum, scilicet ipse Deus secundum rationem, facultatem intellectus, & voluntatis excedentem, est enim obiectum fidei sub ratione veritatis supra posse naturalem nostri intellectus eleuatae, speciei vero sub ratione bonitatis sua altitudine facultate humana excedentis: charitatis vero sub ratione bonitatis seipsam naturaliter communicantis, quare &c.

8 AD Primum argumentum dicendum quod in pueris baptizatis aut sunt habitus theologici infusi, aut si non sunt non est simile de paruulis & adultis. Paruuli enim perueniunt ad beatitudinem per solum meritum Christi communicatum eis per sacramentum baptismi. Adultis autem est necessarium proprium meritum, quando tempus est operandi, quia fides sine operibus mortua est Iacobi 2. Et quia habitus theologici necessarii sunt ad merendum: ideo eis indigent adulti, non autem paruuli. Prima autem responsio verior est.

9 AD Secundum dicendum quod habitus non solum distinguuntur ex subiectis, sed etiam ex obiectis: obiecta autem habituum Theologicorum differunt formaliter ab obiectis habituum moralium, & intellectualium. Et ideo habitus inter se differunt quantum aliqui eorum coincidunt in idem subiectum.

QUESTIO SEXTA.

Vtrum fides sit habitus virtuosus.

Tho. 2. 2. q. 4. ar. 5. 6. 7.

Secundo queritur, vtrum fides sit habitus virtuosus. Et videtur quod non, quia virtutes fuerunt plenissime in Christo, sed in ipso non fuit fides, quum verus fuerit comprehensor: ergo ipsa non est virtus.

2 Item si esset virtus, aut esset acquisita, aut infusa, non acquisita, quia de illis tractat sufficienter Philosophi, nec inter eas numerant fidem, nec infusa, quia quod acquiritur per auditum, non est infusum, sed fides acquiritur per auditum, secundum illud Romani 12. Fides ex auditu est, ergo non est infusa. Dato etiam quod esset habitus infusus, non esset virtuosus, ut videtur, quia sicut se habet virtus acquisita, ad habitus acquisitos, ita infusa ad infusos, sed fides acquisita non connumeratur inter habitus virtuosos, ergo nec fides infusa inter habitus virtuosos infusos.

3 IN contrarium est, quia omnis habitus intellectualis verum dicens est virtus, ut patet ex 6. Ethic. Sed fides est huiusmodi, quia, ut infra patebit, fidei non potest subesse falsum, ergo est virtus.

4 Item fides connumeratur charitati inter habitus infusos, sed charitas est virtus, ergo & fides.

5 RESPONSIO. Circa questionem istam videntur tria. Primum est, vtrum fides sit habitus virtuosus. Secundum est, vtrum sit habitus infusus. Tertium est de ordine eius ad alios habitus, scilicet, spem & charitatem.

6 QVANTVM ad primum sciendum est quod virtus potest sumi dupliciter, vno modo largè pro quocumque habitu laudabili inclinante potestiam ad bonum actum. Alio modo magis strictè pro habitu ponente potentiam in ultimo perfectionis debitæ suo actui. Sic enim virtus est vltimè de potentia. Primo modo loquendo de virtute fides potest dici virtus. Cuius ratio est quia omnis habitus inclinans intellectum ad assentiendum vero supernaturali & necessario ad salutem est habitus inclinans ad bonum actum & per consequens est virtus largo modo. Sed fides est huiusmodi, ergo &c. Maior probatur, quia verè est bonum intellectus & si sit necessarium ad salutem addit nouam rationem boni praefer illam qua actus intellectus generaliter est bonus. Minor patet, ex præcedentibus scilicet quod per fidem assentimus bono supernaturali & necessario ad salutem. Loquendo autem de virtute, secundo modo, dicendum quod fides non est virtus. Cuius ratio est quia omnis virtus proprie dicta perficiens intellectum perficit ipsum ad obiectum obiectum in se vel per resolutionem ad id quod in se conspicitur. In hoc enim consistit efficacia actus intelligendi, quem potuit virtus circa potentiam intellectuum, sed fides non perficit intellectum ad conspiciendum obiectum in se vel per resolutionem ad illud quod in se conspicitur, ergo non est proprie & simpliciter virtus.

7 Loquendo autem quocumque dictorum modorum de virtute fidei non est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate, vel non existente, quia habitus qui non elicit perfectiorem actum non est perfectior, sed fides non elicit perfectiorem actum charitate existente in voluntate quam non existente. Quia actus eius qui est assentire vero supernaturali non est perfectior quantum ad aliquid quod pertinet ad cognitionem, quae merè pertinet ad intellectum quem perficit fides, licet sit perfectior quantum ad rationem meriti quae est perfectio extrinseca cum pertinet ad charitatem quae perficit voluntatem, ergo fides non est magis, vel minus virtus charitate existente in voluntate quam non existente. Nec est simile de fide, & charitate, sicut de prudentia & virtute morali, quia prudentia non potest acquiri sine morali virtute: nec moralis virtus sine prudentia ut infra declarabitur, di. 35. qu. 1. Et quia vtraque acquiritur ex actibus, ideo actus vtriusque recipit perfectionem ex sibi adiuncto ita quod impossibile est actum prudentiae esse perfectum nisi virtus moralis sit in appetitu, nec actum appetitus esse perfectum nisi prudentia sit in intellectu. Fides autem non dependet à charitate, nec quantum ad habitum cum sit prior ordine naturae ut postea dicetur, nec in actu suo recipit aliquam perfectionem à charitate, & ideo potest habere aequaliter rationem virtutis, & charitate existente in voluntate & non existente. Quamuis enim voluntas inclinet intellectum ad credendum, non tamen oportet quod ipsa sit informata charitate, & sic patet primum.

8 QVANTVM ad secundum tenendum est quod fides est habitus infusus. Quod patet primo per auctoritates scripturae, dicitur enim Ephes. 2. gratia saluati estis per fidem & non ex nobis, Dei enim donum est, & Hebr. 11. quod sine fide impossibile est placere Deo. Placent autem Deo pueri baptizati in quibus nullus est habitus acquisitus, ergo fides est in eis habitus infusus. Item charitas est habitus infusus ad Rom. 5. Charitas dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum. Fides autem connumeratur ei, ergo ipsa est habitus infusus. Secundo patet idem per rationem probabilem, quia quae immediatè ordinant nos ad finem supernaturalem sunt in nobis immediatè ab agente supernaturali, quia finis & agens sibi correspondent, sed fides cum spe & charitate ordinant nos immediatè

2. d. 38. q. 1. Hanc rationem dissoluit Tho. de ver. q. 14. art. 7.

Tho. ar. 4.

ad finem supernaturalem vt dictum iur prius, ergo sunt in nobis immediatè à Deo. Et sic per infusionè. Infunditur autè fides nò quin sine ea infusa possumus credere verum supernaturale, sed quia nò ita promptè & facilliter vt determinatū fuit. 2. lib. dist. 28. q. 2. & sic patet secundū.

9. Quātum ad tertium scilicet de ordine fidei ad spem & charitatem sciendum est q̄ duplex est ordo, scilicet nature & temporis, loquendo de ordine temporis fides non præcedit spem, aut charitatem, sed simul tempore infunduntur. Cuius ratio est, quia hæc infunduntur nobis à Deo vt ordinet nos ad beatitudinem, sed vnum non sufficit sine aliis vt prius patuit, ergo Deus qui non deficit in necessariis non infundit vnum sine aliis, sed omnia simul supposita dispositione recipientis. Loquendo autem de ordine nature fides præcedit spem & charitatem. Quod patet primo ex actibus. Quia qualis est ordo in actibus talis est in habitibus, sed sperare & amare qui sunt actus spei & charitatis supponit credere quod est actus fidei. Affectio enim boni supponit eius cognitionem, ergo spes & charitas supponunt fidem. Secundo patet idem per illud quod dicitur Heb. ii. fides est substantia speranda: ubi rerum & exponitur substantia. i. fundamentum. Et in eodem cap. dicitur q̄ accedētem ad Deum oportet quod credere ponitur primum principium salutis.

10. Ad primum argumentum dicendum quod virtutes quæ non important in actu suo imperfectionem fuerunt plenissime in Christo: fides autem prout pertinet ad statum merendi pro quo solum est necessaria, importat imperfectionem in actu suo, quia est de nò visis, propter quod non fuit in Christo, qui ab instanti suæ cōceptionis vidit Deum per essentiam.

11. Ad secundum dicendum q̄ fides est virtus infusa, secundum generalem & largā rationē virtutis, nò autē strictè & propriè, sicut philosophi loquuntur de virtutibus. Quod autem dicitur q̄ fides est ex auditu, verū est, quantum ad propositionē credibilium, sed nò quantum ad habitū. Supposito enim habitu ad hoc q̄ exeat in actum, necesse est quod credibilia proponantur.

12. Ad rationes alterius partis dicendum. Ad primam q̄ non omnis habitus verū dicens est virtus strictè & propriè, nisi illud verum perfectè cognoscatur per euentiā in se, vel per resolutionē ad illa quæ ex se sunt nota, quod non est ex fide.

13. Ad secundum dicendum q̄ non est simile de fide & charitate, quia amor potest esse perfectus, vbi cognitio est imperfecta. Intentio enim amoris non respondet intentioni boni cogniti, qualitercūq̄ sit illud bonum cognitū. Si enim cognoscamus per certitudinē aliquid minus bonum, & per coniecturam probabilem aliquid magis bonum: magis diligimus bonum cognitū per probabilem coniecturam, q̄ cognitum per certitudinem, quia æstimamus illud magis bonum, quamvis æstimatio certa perfectior sit quam coniectura probabilis. Et quia per fidem habemus obscuram cognitionē de obiecto perfectissimo & optimo: ideo non obstant imperfectione actus fidei, actus charitatis potest esse perfectus, & habitus à quo elicitur virtuosus, quamvis fides à qua elicitur actus imperfectus non sit virtus propriè.

QUESTIO SEPTIMA.

Vtrum actus fidei sit certior quam actus scientiæ, an econuerso.

Tho. 2. 2. q. 4. ar. 8.

Tertio queritur, vtrum actus fidei sit certior, q̄ actus scientiæ, an econuerso. Et videtur quod actus fidei sit certior, quia sicut se habet habitus ad habitū, sic actus ad actum, sed habitus fidei est certior scientiæ, secundum illud Aug. 13. de Trin. cap. 1. Nihil est homini certius sua fide, ergo actus fidei est certior actu scientiæ.

2. Item quanto mediū causans cognitionē est certius, tanto cognitio est certior: sed diuina autoritas, quæ est medium per quod credimus, est certior quacūq̄ ratio humana, per quā aliquid scimus, ergo cognitio fidei est certior quam cognitio scientiæ.

3. IN CONTRARIUM arguitur, quia visus est certior q̄ auditus, sed fides est ex auditu (vt videt Ro. 10) scientia autem est intellectualis visio: principia etiā qua-

rundam scientiarum resolui possunt vsq̄ ad aliqua corporaliter visa, vt in mathematicis: ergo videtur q̄ tales sciētiæ certiores sūt fide.

4. Itē Hugo de Sacra. lib. 1. dicit q̄ fides est voluntaria certitudo supra opinionē, & infra scientiā cōstitutur, ergo certitudo fidei est inferior certitudine scientiæ.

5. RESPONSI O. Videnda sunt duo circa istā questionē. Primum est, cum ponantur plures actus fidei, saltē secundū nomen. I. credere Deū, credere Deo, & credere in Deū. Quis istorū sit magis proprius actus fidei. Secundū est de comparatione actus fidei ad actum scientiæ.

6. Quantum ad primū sciendum est q̄ credere Deum, & credere Deo sunt præcise actus fidei, & vnus actus non plures. Credere autem in Deum non est præcise actus fidei, sed fidei & charitatis simul, & sunt etiā plures, & non vnus actus tantum. Ad cuius euentiā sciendum est quod Deus, siue suprema veritas se habet ad actum credendi tripliciter. Vno modo vt obiectū quod creditur siue aliquid circa ipsum, sicut credimus Deum esse trinum & vnū, esse incarnatum, vel aliquid huiusmodi. Alio modo vt ratio credendi, quicquid enim credimus, credimus inuitentes veritati diuine quæ talia reuelauit. Tertio modo se habet vt finis, secundum illud Ioan. 20. Hæc autē scripta sunt vt credatis, & vt credentes vitā habeatis. Credere ergo Deū dicit comparationem actus credendi ad Deum, vt ad obiectum creditum. Credere autem Deo dicit comparationem actus credendi ad Deum, sicut ad rationem, siue causam mouentem ad credendum, seu medium credendi. Et quia idem actus est quo tenditur in obiectū, vt obiectum, & quo tenditur in obiectum per medium: ideo vnus & idem actus est credere Deo, & credere Deū. Credere autem in Deum dicitur habitudinē actus credendi ad Deum, tanq̄ ad finem, quem fides ostendit, & ad quē charitas inclinatur. vnde credere in Deū idē est quod credere amare, & credendo & amando in eum ire, seu tendere. Et hi sunt duo actus duorū habituum, fidei scilicet & charitatis, vt de se patet.

7. Quantum ad secundū, scilicet vter actus sit certior, scilicet fidei, an scientiæ, dicitur multipliciter. Vno modo q̄ duplex est certitudo, quæ dā euentiæ, & sic scire certius est quam credere. Quia quod scitur euidens est, non credere certius est q̄ scire. Quia scilicet credēs firmius adhæret creditis, q̄ sciens scitis. Sed istud nō videtur propter duo. Primum est, quia firmitas adhæssionis improprie dicitur certitudo. Certitudo enim non stat cum falsitate. firmitas autem adhæssionis quandoq̄ est in falsis, vt patet in hæreticis, & in aliis qui pertinaciter adhærent suis opinionibus falsis: ergo firmitas adhæssionis non habet proprie rationem certitudinis. Secundum est, quia firmitas adhæssionis adhuc videtur esse maior in actu scientiæ, q̄ in actu fidei: illi enim firmius adhæremus à quo difficilius recedimus, sed homo difficilius recedit à sciētia si verè sit sciens, & sciat se scientem esse, quam à fide. Ab illa enim videmus frequenter recedere hominem: ergo firmitas adhæssionis videtur esse maior in actu scientiæ quam in actu fidei.

8. Alio modo dicitur quod aliquid potest esse certius dupliciter. Vno modo secundū se. Alio modo quoad nos. Primo modo credere est certius quam scire, quia credita, puta Deum esse trinum & vnū, & similia sunt certiora secundum se, quam scita à nobis. Secundo modo est econuerso, quia scire certius est quoad nos quam credere. Sed nec istud videtur valere, quia licet ista distinctio possit ali quo modo habere locum in creditis & scitis, sicut dicit Philof. 2. Metaph. de substantiis separatis, quia notiores sunt secundum se substantiis sensibilibus, quamvis non nobis, sed potius minus notæ. Tamen in habitibus & actibus non potest habere locum ista distinctio. Cuius ratio est, quia habitus est dispositio habentis, & actus est eius perfectio in comparatione ad obiectum: & ideo nō est certior actus vel habitus, nisi per quem obiectum sit nobis certius, quamvis possit dici nobilius ex sola nobilitate obiecti. Et hoc patet ex textu Philosophi in principio libri de Anima, vbi distinguit nobilitatem scientiæ in nobilitatem quæ est secundum certitudinem, & in illam quæ est ex nobilitate obiecti, quod non esset si certitudo

* aliis pro quanto

Tho. 1. 2. q. 62. ar. 4.

Magistri Durandi de Sancto Porciano

tudo scientiæ esset secundum certitudinem obiecti. Tunc enim omnis scientia quæ esset nobilior quoad obiecta, esset nobilior quoad certitudinem, quia obiecta quæ sunt nobiliora ut diuina sunt certiora secundum se. Certitudo ergo actus vel habitus non est ex certitudine obiecti secundum se, sed ex modo quem ponit habitus circa habentem & actum eius: nullo ergo modo actus vel habitus dicitur certior, nisi sit certior quoad nos.

Item distinctio quæ ponitur secundo. Metaphysicæ de obiectis, quæ quædam sunt notiora simpliciter & secundum se quædam verò sunt notiora nobis, nõ videtur esse vera, nisi sanè intelligatur. Potest enim contra eam opponi sic, sicut nihil dicitur scibile, vel scitum, nisi à scientia, sic nihil dicitur noscibile, vel notum, nisi à notitia. Scientia autem & notitia conditiones sunt scientis & noscentis, & nõ rei scitæ vel notæ, ergo nulla res est secundum se scita vel nota, sed solum quoad nos, qui sumus scientes & noscentes ergo illa distinctio qua aliquid dicitur esse notum secundum se, vel notum nobis non videtur bona. Et dicendum ad hoc quod nihil dicitur scibile vel scitum, noscibile, vel notum, nisi ratione scientis & noscentis. Sed solus homo nõ est sciens & noscens, imò tenet infimum gradum inter creaturas intellectuales. Et ideo nõ omne illud quod est homini notius est deo notius est simpliciter notius, quia est notius secundum supremam notitiam. Et quod est notius angelo, est notius in secundo gradu, sicut notitia angeli est media inter notitiam dei & hominis. Et tunc dicitur Aristotelis verificatur hoc modo, quia quæ sunt sublimioris naturæ in entitate sunt prius nota deo & angelo, qui sunt sublimioris virtutis in cognoscendo. Deus enim primò cognoscit essentiam suam, & per eam cognoscit alia. Et idem dicit Aristoteles de qualibet intelligentia, duodecimo Metaphysicæ: propter quod illa quæ sunt sublimioris entitatis dicuntur notiora secundum se, quàm sensibilia, quæ sunt nobis notiora, quia sunt primò cognita, & maxime à supremis cognoscentibus, qui sunt Deus & angelus, sed simpliciter loquendo nihil dicitur scitum vel notum secundum se & absolute, sed nihil ex habitu alicuius scientiæ vel notitiæ ad ipsum.

Redeundo ergo ad propositum aliter dicendum est, quod quavis aliquid creditum, puta Deum esse trinum & vnum, sit secundum se certius & notius, quàm multa scita de creaturis, modo quo dictum est, tamen multi habitus scientiæ & actus sunt in nobis certiores & notiores fide & actu eius extensiuè, & intensiuè, quia illud quod habet plures modos certitudinis certius est extensiuè, sed sic est de scientia respectu fidei, quia scientia & actus eius habent certitudinem evidentiam, & certitudinem adhesionis: si tamen debeat dici certitudo. Fides autem habet solum certitudinem adhesionis, quare &c. Item intensiuè, quia certius est quod dubitationi est impermixtius, sed scientia nullo modo potest habere permixtam dubitationem. Fides autem potest habere aliquem modum dubitationis permixtum etiã salua fide, ergo videtur quod scientia sit certior intensiuè fide. Item constat quod certior est scientia beatorum, quàm fides credentium, sed istud nõ est ex ratione obiecti, quod idem est utrobique scilicet diuina essentia, & dei veritas sed solum ratione modi diuersi quo tendit intellectus in deum visum & creditum: ergo in proposito, certior est scientia quã habemus de deo (puta quod sit vnus) quàm fides quàm habemus de ipso, puta quod sit trium propter certiorum modum quo tendit intellectus ad ipsum per scientiam magis quàm per fidem.

Ad primum argumentum dicendum quod beatus Augustinus nõ intendit dicere quod fides sit certior aliis habitibus, ita quod per idem certificetur homo de creditis, sicut per scientiam de scitis, sed vult dicere quod habens fidem, ita certus est se habere fidem, sicut certus est de quocunq; alio, credens enim experitur se credere, & per consequens habere fidem: nihil autem est certius experientia, ad quam sit resolutio aliorum, ut habeatur plenior certitudo.

Ad secundum dicendum quod quando mediũ causans cognitionem est certius nõ solum in se, sed quoad nos, tunc cognitio est certior, aliàs non, ut declaratum est prius. Diuina autem auctoritas, propter quã credimus, licet sit certissima

in se, non tamen nobis. Qualiter enim certi sumus quod Deus dicat ea quæ credimus, nõ nisi quia sic tenet ecclesiæ. Vnde sicut alia credita tenemus sub nõ de, sic sola fide tenemus quod dicta scripturæ sit factum diuina auctoritate: & ideo diuina auctoritas non est nobis notior, quã humana ratio demonstratiua, per quam scimus.

QUESTIO OCTAVA. Vtrum Charitas sit forma fidei. Tho. 2. 2. q. 4. art. 3.

CIRCA Tertium principale queritur, vtrum fides sit forma fidei. Et videtur quod non, quia forma, & id cuius est forma, vnum sunt subiecto, sed fides & Charitas non sunt vnum subiecto, quum fides sit in intellectu & charitas in voluntate, ergo charitas nõ est forma fidei. Item si Charitas esset forma fidei, aut esset forma substantialis, aut accidentalis, nõ substantialis, quia tunc fides nõ maneret sine charitate, nec accidentalis, quia accedens nõ est nobilior subiecto: Charitas autem est nobilior fide, ut dicitur 1. Cor. 13. in fine, igitur &c.

IN Contrarium arguitur, quia illud per quod aliquid viuut & operatur est eius forma, sed fides operatur per charitatem, seu per dilectionem, ut sancti dicunt: viuut etiã per eam, quia sine operibus charitatis fides mortua est, ut dicitur Iac. 2. ergo Charitas est forma fidei.

RESPONSIO. Circa quæstionem istam videntur duo. Primum est, qualiter fides formetur per charitatem. Secundum est, an eadem fides numero possit esse informis, & formata.

Quantum ad primum sciendum est quod sicut virtus vel actus virtutis moralis potest considerari dupliciter. Vno modo secundum esse naturæ, alio modo secundum esse morale, sic virtus vel actus virtutis infusæ, puta fides, potest considerari dupliciter. Vno modo, secundum id quod est in esse naturæ. Alio modo, secundum id quod est in esse meritorio. Considerado primo modo fidem vel actum fidei nihil eorum formatur per aliquid aliud, quia forma vel perfectio aduenit perfectibili, sed nihil secundum esse naturæ aduenit potentie perfectæ per habitum fidei, nisi actus eius, qui est vltima eius perfectio naturalis, ergo nec charitas, nec aliquid aliud est forma fidei, vel actus eius, considerado ea secundum esse naturale, si autem considerentur secundum esse meritorium, sic charitas potest dici aliquo modo forma fidei, & actus sui, nisi quod distinguendum est de forma, quia vno modo aliquod proprie dicitur forma, illud scilicet quod inhæret & denominat subiectum, sicut color dicitur forma corporis. Alio modo dicitur aliquod forma largè, quia denominat, licet non inhæreat, & sic charitas potest dici forma fidei & cæterarum virtutum, quantum ad esse meritorium, quia actus earum dicitur & sunt meritorii, quia imperantur à charitate, sine qua non habent rationem meriti: & sic patet primum.

Quantum ad secundum dicendum est quod eadem fides numero potest esse informis & formata. Quod patet dupliciter. Primo, quia destructo posteriori non oportet prius destrui, sed charitas est posterior fide saltè ordine naturæ, ut ostensum est supra, ergo destructa charitate potest remanere eadem fides. Secundo, quia charitas non est forma fidei inhærens, sed extrinseca, nec informat fidem vel actum eius quoad esse naturæ, sed quoad esse meritorium ergo ea destructa, destruitur & meritum, nõ autem fides quoad id quod est essentialiter: & sic patet secundum.

AD Rationes patet responsio, quia dicitur prime probant quod charitas non sit forma inhærens. Alia autem probat quod est forma extrinseca denominans actum, quoad rationem meriti, quod concessum est.

QUESTIO NONA.

In quo vt in subiecto sit fides. Tho. 2. 2. q. 4. ar. 2. q. 5.

SECUNDO queritur in quo sit fides. Et videtur quod non sit in damnatis, quia per fidem ambulamus, ut dicitur 2. Corin. 5. cap. Sed damnatis cum sunt in termino nõ conuenit vltierus ambulare, ergo in eis nõ est fides.

Item videtur quod saltem non sit in demonibus, quia nullus actus bonus & laudabilis potest esse in demonibus

bus secundum quosdam, sed credere Deo est actus bonus & laudabilis, ergo non potest esse in demonibus.

3 Item videtur quod non fit in hereticis, quia habitus infusus tollitur per vnicum actum contrarium, vt patet de charitate, sed fides est habitus infusus: ergo cum quilibet hereticus habeat aliquos actus contrarios fidei, videtur quod in eis non fit fides.

4 IN CONTRARIUM Marguitur, quia si fides non esset in damnatis, damnati fideles non differrent ab aliis damnatis, vt pote infidelibus: hoc autem est falsum, ergo in eis est fides.

5 Item Iac. 1. dicitur quod daemones credunt & contramiscunt: & quaedam glossa super. 1. cap. ad Rom. dicit quod fides demonum informis est, ergo in demonibus est fides.

6 Item in scientiis qui errat circa vnum scibile, non propter hoc amittit totaliter scientiam, ergo similiter qui errat circa vnum ex credibilibus, non propter hoc amittit fidem, sed sic est de hereticis, ergo &c.

7 **RESPONSIO.** Quaestio ista intelligitur de fide non quocumque modo dicta, sed de fide infusa. Circa quaeritionem aliquid est clarum, & aliquid dubium, clarum est quod fides informis manet in omnibus viatoribus peccantibus solum contra charitatem & bonos mores, cuius ratio est, quia fides principaliter datur pro statu viae: per fidem enim ambulamus, vt dicitur. 1. Cor. 3. cum ergo fides possit esse informis (vt probatum est prius) hoc est magis possibile in viatoribus, quam in illis qui sunt in termino: & rursus hoc est magis possibile in peccantibus solum contra charitatem & bonos mores, quam in peccantibus contra fidem, quia talia peccata videntur solum repugnare charitati, non autem fidei. Ex quo ergo possibile est fidem esse informem in aliquo, magis ponenda est in istis, quam in aliis. Dubium autem est de hereticis qui peccant contra fidem, & de omnibus damnatis generaliter, quia non sunt viatores, & de demonibus specialiter.

8 Quantum ad primum de hereticis dicitur quidam in eis non remanet fides infusa, quae ad duo nos adiuvat in hoc. 1. quod intellectum reddit facilem ad credendum credenda contra diuinitatem, & discretum ad refutandum non credenda, contra errorem, quae quidem discretio cum non sit in heretico patet quod habitus fidei infusus non remanet in eo. Sed ista ratio non cogit, quia non solum fides infusa, sed vniuersaliter omnis habitus reddit potentiam facilem ad actum debitum, respectu obiecti. & per consequens ad refutandum contraria, & tamen si non refutatur contraria, non propter hoc tollitur totaliter habitus, quia si habitus ponat facilitatem & pronitatem ad actum debitum, & ad refutandum contrarium, tamen non ponit necessitatem, quin possit fieri contrarium: & istud est manifestum in habitibus acquisitis, de quibus praedicta ratio quae concludit, sicut de fide infusa. Item ille qui assentit credibilibus, similiter nunc vt prius habet fidem similiter nunc vt prius, quia assensus similis arguit similem habitum, sed fidelis de nouo seductus contra aliquod credibile per propriam ignorantiam, quia non bene intelligit sacram scripturam, vel per alterius falsam doctrinam, putat quod non licet iurare assentit ceteris credibilibus omnino consimiliter vt prius, ergo assentit per eundem habitum per quem prius, sed prius habebat fidem infusam, ergo & nunc, & tamen est hereticus, ergo in heretico manet fides infusa. Nec obstat quod dicitur ex hoc sequi quod simul fit fidelis & infidelis, quia fides secundum habitum, & error secundum actum circa aliquod credibile bene possunt simul stare, sicut scientia secundum habitum potest stare cum actu erroneo, circa aliquod scibile: & si firmaretur habitus in aliquo quod nullo modo esset iurandum adhuc possit stare cum fide infusa, quia non essent de eodem obiecto: quauis enim obiectum fidei infusae se extendit ad omnia contenta in sacra scriptura, tamen ipsa potest exire in actum debitum respectu aliquorum, quauis intellectus habentis fidem infusam possit decipi respectu aliorum, sicut aliquis potest habere veram scientiam de aliquibus passionibus alicuius subiecti, & decipi circa alias passionibus eiusdem, & sic non videtur impossibile, quin habitus fidei possit remanere in hereticis errantibus de nouo, circa aliquod particulare credibile.

9 De hominibus autem damnatis, qui moriuntur in fide sine gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, planum est quod non erit in eis gratia quam irrecuperabiliter amiserunt, cum sine ea exierint statum viae, nec est in eis spes secundum actum eius, quia sciunt se nunquam posse attingere ad beatitudinem: si autem remaneat in eis secundum habitum, rursus remanebit. De fide autem non est similis ratio, quia nec habitus fidei, nec actus repugnat illi statui, imo probabile est, quod cum in eis sit vermis conscientiae, quod ipsi in mente cruciabuntur de carentia visionis diuinae, de qua nihil nouerunt nisi per fidem, & de hoc quod non egerunt opera quae fides dictabat agenda, vt per ea perueniretur ad gloriam. Et sic videtur quod in eis remaneat fides quoad habitum, & quoad aliquos actus.

10 De demonibus autem an in eis sit fides aliter est dicendum, si a principio suae creationis habuerunt fidem, & aliter si eam non habuerunt. De vtroque enim est opinio. Quidam enim credunt quod omnes angeli tam boni quam mali ab initio suae creationis habuerunt fidem, quia creati fuerunt in gratia, vt dictum fuit in. 2. lib. dist. 4. q. 2. Sed in puris viatoribus non est gratia sine fide, sine qua impossibile est placere Deo, vt dicitur Heb. 11. ergo in omnibus angelis fuit fides a principio. Si autem tunc, ergo & nunc saltem in demonibus. Probatio consequentis, quia fides habita ab angelis ante peccatum non potuit per peccatum amitti, nisi ratione status vel actus, non ratione status, quia scilicet sunt in termino, quia in hominibus damnatis, qui sunt in termino, sicut daemones manet fides: ergo status obstinationis non repugnat fidei. Item status non tollit fidem, nisi ille qui ponit visionem, si tamen ille tollat: talis autem non est status obstinationis, sed beatitudinis, quare &c. Nec ratione actus, quia actuale peccatum demonum non fuit contra fidem: si autem dicitur quod propter neutrum istorum defuit in eis esse fides, sed propter hoc quod assentiant nunc his quae sunt fidei propter euidenciam signorum, & non propter autoritatem diuinam, cui soli fides innitur, sicut daemones credebant Christum esse Dei filium, quia sic docebat, & doctrina confirmabat talibus signis, quae non possunt nisi a Deo fieri.

Tb. q. 5. ar. 2.

Tb. q. 5. ar. 6.

Inf. d. 2. q. 3.

11 Contra signum per quod aliquis inducitur ad fidem si superuenit fidei non tollit fidem, sed potius eam confirmat, sed miraculum vel signum est huiusmodi (vt patet ex variis locis scripturae) dicitur enim Exod. 14. Post diuisionem maris rubri, & subuersionem Aegyptiorum, quia timuit populus Dominum, & credidit Domino, & iterum Ioan. 2. post miraculum conuersionis aquae in vinum dicitur quod crediderunt discipuli in eum, & Ioan. 11. post resurrectionem Lazari dicitur quod multi ex Iudaeis venerunt ad Mariam & Mariham, & viderunt quae fecit, & crediderunt in eum: & 15. cap. dicit Christus, Si opera non fecissem in eis quae nullus alius fecit, peccatum non haberent: & iterum Ioan. 10. Nisi signa & prodigia videritis, non creditis, ergo signa & miracula inducunt ad fidem, & eam iam habitam non euacuant, sed potius confirmant: si igitur in demonibus a principio fuit fides, non amiserunt eam propter signa quae viderunt a Christo fieri: & si hoc est verum de fide, quantum ad habitum: sed talis assensus si fuit praecise per signa visa, non fuit actus fidei, quia actus fidei requirit necessarium autoritatem diuinam: si autem in demonibus non fuit fides a principio, non est credibile quod postmodum fuerit eis infusa.

12 Quibusdam autem videtur non irrationabiliter, quod non habuerunt fidem a principio, quauis fuerint creati in gratia, quia si constaret aliquid esse dictum a deo de illo (vt sic) non esset fides, nec aliquo modo esset necessaria, quia constat per certissimam rationem quod Deus non potest mentiri, vel falsum dicere, nec ex ignorantia, nec ex malitia. Si igitur constaret euidenter deum aliquid dixisse, constaret scientificè illud esse verum, licet in speciali non videremus claram connexionem terminorum. Si autem demonibus in sua creatione fuerit aliquid reuelatum de credibilibus videtur quod potuerunt cognoscere quis eis reuelauit, quia non homo qui nondum erat, nec angelus vnus alteri, quin quilibet perciperet, scilicet reuelans, & ille

ille cui reuelaretur: non enim latent eos actiones quas habent adiuuicem. Restat ergo per locum à diuisione, quod sciant deum sibi reuelare quo scito de cognitione reuelata non esset necessaria fides, quum de ea haberetur scientia, & sic posset hæsitari an in demonibus à principio esset fides, nec cogit ratio superius inducta, scilicet quod in viatoribus non esset gratia sine fide.

13 Hoc enim est verum de hominibus adultis, de quibus loquitur Apostolus, & exemplificat quibus aliter non constat de reuelatione diuina, nisi quia credunt. Angelis autem aliter constat si quid eis reuelatum fuit à principio suæ conditionis; fuisset ergo in eo meritum secundum hunc modum non in credendo, sed in obediendo præcepto diuino, iuxta modum dictum in secundo lib. Et sicut Christus qui fidem non habuit, meruit factus obediens vique ad mortem, ut dicitur Phil. 2.

14 AD Argumentum vniuersusque partis respondendum est. Ad primum dicendum est quod licet fides detur principaliter pro statu viæ, tamen potest manere in termino, quum nihil repugnans inueniatur, & aliquem actum potest ibi habere.

15 Ad secundum dicendum quod aliqui dicunt bonum actum & laudabilem posse esse in demonibus, quamuis non meritorium: & ideo actus fidei potest in eis esse secundum eos, vel potest dici quod actus credendi in demonibus potest deprauari per aliquam malam circumstantiam, & sic est malus.

16 Ad tertium dicendum quod quamuis gratia per quam sumus digni vita æterna tollatur per unum actum peccati mortalis, per quem sumus indigni vita æterna, fides tamen & spes quantum ad habitum non oportet quod tollantur per unum actum contrarium. Aliqui enim habent rectam fidem, qui de aliquibus contentis in sacra scriptura credunt contrarium ex sola ignorantia scripturæ, nec propter tale credere tollitur ab eis habitus fidei, si etiam desperans recedat à desperatione sua non oportet quod habeat nouum habitum spei, sed solum nouum actum. Primum argumentum alterius partis concedendum est, & similiter tertium: quod autem dicitur in secundo argumento, quod demones credunt & contremiscunt, & quod fides demonum est informis, potest secundum quosdam intelligi de fide infusa & actu eius: secundum alios verò intelligitur de fide & credulitate, quæ est per signa, & miracula ab eis visa, ex quibus crediderunt Christum esse deum.

Sententia huius distinctionis vigesima quarta in Generali & Speciali.

HIC Queritur si fides. Superius determinauit Magister de fide secundum se, siue secundum suum subiectum. Hic determinat de ipsa per comparationem ad ea quæ creduntur, id est, ad obiectum. Et introducitur ista pars occasione distinctionis fidei superius posite, scilicet quod fides est argumentum non apparentium. Et diuiditur in duas. Primum ostendit fidem esse de non visis. Secundum mouet circa hoc quandam dubitationem, & soluit. Si verò queritur. Et illa diuiditur in duas, secundum duas questiones, quas mouet & soluit. Secunda ibi. Post hoc queritur solet. Hæc est sententia & diuisio lectionis in generali.

2 SENTENTIA est ista. Querit Magister si fides est tantum de non visis, quid est quod Christus dicit Ioã. 14. Nunc dico vobis priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis. Ex quo videtur quod fides sit de visis & de factis, & responderet secundum Ambr. quod laus fidei est, ut credatur quod non videtur, unde & Thomas cui dictum est, quia vidisti me, credidisti, aliud vidit & aliud credidit, quia vidit hominem & credidit esse deum, unde si aliquando dicamur credere quod vidimus, illa non est fides, quam Christus adificat in animo nostro. Postea querit vtrum Petrus habuerit fidem de passione Christi quam vidit. Et respondet quod non, sed habuit fidem quod ille qui patiebatur erat Deus. Postea querit vtrum fides sit de incognitis, sicut est de non visis: & respondet quod in nobis est duplex cognitio seu visio, vna exterior, quæ non pertinet ad fidem, alia interior, & hæc est adhuc duplex, quædam clara, quæ adhuc non pertinet ad fidem, quædam obscura, & de sic cognitio per speculum videlicet & in ænigmate est fides. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum Deus sit obiectum fidei.

Tho. 2. 2. q. 1. art. 1. 2. q. 4.

CIRCA distinctionem istam primò queritur, vtrum Deus sit obiectum fidei. Et arguitur quod non, quia circa idem sunt Fides & Infidelitas, sed Infidelitas est circa alia, quam circa Deum, ut si quis non credat resurrectionem mortuorum, & multa consimilia, ergo &c.

2 Item Fides correspondet Charitati, sed per charitatem non solum diligitur Deus sed proximus, ergo Fides similiter non solum est circa obiectum increatum quod est Deus, sed circa obiecta creata.

3 IN Contrarium est quod omnis virtus theologica habet deum pro obiecto, sed Fides est virtus theologica, ergo &c. Vtraque præmissarum patet ex precedentibus. Ad idem est quod dicit Dionys. 7. cap. de diuin. nomi. quod fides est circa simplicem & superexcellentem veritatem, hæc autem est sola veritas diuina, quare &c.

4 RESPONSO. Circa questionem istam videntur da sunt duo. Primum est an Deus sit obiectum fidei. Secundum est sub qua ratione formali.

5 Quantum ad primum præmittendæ sunt duæ diff. Prima est de fide. Secunda est de obiecto. Prima distinctio est quod Fides potest accipi dupliciter. Vno modo secundum communem rationem, & formalem patet, & sic dicitur habitus quo assentimus alicui propter auctoritatē dicentis. Alio modo pro habitu quo assentimus dictis scripturæ propter auctoritatem dei eam reuelantis, & hæc est Fides de qua loquuntur Theologi, quæ differt à fide primò dicta sicut inferior à superiori, & non sicut ex opposito condita, & hæc eadem distinctio posita fuit in principio primi libri. q. 4. pro.

6 Secunda distinctio est de obiecto fidei, potest enim dici obiectum fidei dupliciter. Vno modo illud quod creditur. Alio modo illud de quo aliquid creditur, sicut obiectum scientiæ potest dici vno modo illud quod scitur, & sic est conclusio demonstratiua. Alio modo illud de quo scitur aliquid, & sic obiectum scientiæ est subiectum conclusionis sciæ, quia de tali subiecto sciuntur passionēs & proprietates. Primum modo obiectum scientiæ est quod complectitur. Conclusio quæ est propositio & non terminus. Secundum modo est aliquid incomplexum quia non propositio, sed terminus scilicet subiectum conclusionis.

7 Ex his ad propositum si obiectum fidei accipitur pro eo de quo aliquid creditur, sic Deus est fidei obiectum de qua loquimur, cuius ratio est, quia illud est principale & per se obiectum fidei ad quod omnia quæ per fidem creduntur, habent attributionem, sed ad deum habent attributionem omnia quæ tenentur fide de qua loquuntur Theologi, ergo &c. Maior est vera non solum de obiecto fidei, sed etiam de obiecto scientiæ, cuiuscumque habitus. Minor de se patet, sequitur ergo conclusio quod deus sit per se & principale obiectum fidei. Et sic est quid incomplexum & per modum incomplexi acceptum.

8 Si autem obiectum fidei accipitur pro eo quod creditur sic est aliquid complexum. Quod patet tripliciter. Primum sic, Fides est medius habitus inter scientiā & opinionem, sed opinari vult sciri est aliquid complexum, scilicet conclusio syllogismi dialectici, vel demonstratiua, ergo creditum per fidem est aliquid complexum. Secundum sic, creditum est illud cui assentitur per auctoritatē dicentis, sed non assentitur proprie nisi complexo scilicet propositioni & non termino, ergo creditum proprie est quid complexum. Maior patet ex propria ratione fidei & actus eius qui est assentire propter auctoritatē dicentis. Minor probatur, quia nullus assentit mente nisi vero, vel quod æstimatur esse verum, sed proprie est circa complexum, quare &c. Tertio sic, illud est obiectum creditum respectu cuius infidelis differt à fidei & credens à non credente, sed tale est quid complexum & non incomplexum, quare &c. Maior patet, sed minor probatur, quia in cognoscendo terminos simplices, scilicet quid importatur nomine dei, nomine vnus & nomine trini, non differt fidelis ab infidei, nec credens à non credente, hoc enim quilibet eorum cognoscit, sed respectu huius complexionis, quæ est Deum esse vnum in essentia, & trinum in personis, differunt, quia infidelis