



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

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

Durandus <de Sancto Porciano>

Antverpiæ, 1567

Distinctio trigesimatertia.

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

Si verò loquamur de dilectione qua quis vult alteri bonū quocumque sit illud, sic Deus diligit omnē creaturā, quia Deus est causa omnis bonitatis in creaturis: nō est autem causa per necessitatem, sed per voluntatem, ergo omnē bonum quod est in creaturis est à deo volūtū, scilicet velle alicui bonum, non est aliud quā diligere ipsū, igitur &c.

7 **Q V A N T V M** ad tertium aduertendum est quod quum diligere non sit aliud quā alicui velle bonū, equa lras, vel gradus in dilectione potest attendi, vel ex parte actus volēdi, vel ex parte boni voliti, si ex parte actus volēdi, sic Deus diligit æqualiter se, & omnem creaturam, nec plus vel intensius diligit se, quā creaturam, nec vnā creaturam quā aliam. Cuius ratio est, quia idem actus simplex nō potest esse simul magis & minus intensus: si enim in eodem actu possit esse intentio, & remissio, oportet quod hoc sit, vel secundū diuersas partes illius actus (sicut vna albedo continuā potest in vnā parte esse, intensior, & in alia parte remissior) & tunc talis actus nō est simplex, sed habet partem & partem, vel oportet quod sit intentio & remissio secundum idem simplex, quod hoc non fit simul, sed successiue, sicut à quibusdā ponitur quod vna & eadē forma numero nullo addito vel remoto est quādamq; intensior & quādamq; remissior, sed nunquam simul. His ergo duobus exclusis, scilicet quod actus nō habeat partem & partem, sed sit simplex, & quod in plura simul feratur impossibile est quod respectu illorum plurium sit in tali actu intentio & remissio. Sed dilectio qua Deus diligit se & omnem creaturam, est actus simplex, & ab æterno fertur in bonum increatū & creatum, ergo impossibile est ex parte talis actus inuenire inæqualitatem seu intentionem & remissionem. Si verò inæqualitas vel gradus attendatur ex parte boni voliti, sic Deus non æqualiter diligit se & creaturas, sed plus se quā creaturas, nec creaturas omnes equaliter. Sed plus diligit rationalem quā irrationalem. Cuius ratio est, quia secundum hunc modum illud diligit plus Deus cui vult maius bonū, sed Deus vult sibi ipsi maius bonum quā creaturis, quia nullum bonum creatum potest æquari bono diuino quod Deus vult sibi soli: maius est autem bonum vult Deus creaturis rationalibus, quā irrationales, & quantum ad bonum naturæ, quia sunt superioris gradus, & quantum ad bonum gratiæ, cuius sunt capaces, non autem creaturæ irrationales, ergo Deus diligit se plus quā creaturas, & inter creaturas plus rationales quā irrationales: secundum hunc modum Deus plus diligit peccatorem prædestinatū quā iustum præscitum, quia maius bonum est finalis gratia, & gloria quā vult & præparat peccatori prædestinato, quā sit præfens gratia quā vult præfentialiter iusto, quem scit futurū à gratia, & finaliter damnandum: simili modo considerandum est in omnibus, de quibus queritur, an à deo plus diligatur, quia secundum gradum boni voliti attendenda est tota inæqualitas dilectionis.

8 **A D** primum argu. dicendum quod Deo æqualiter cura est de omnibus, quantum ad æqualitatem sollicitudinis ex parte sui, sed non quantum ad gradus bonorum, de quibus prouidet diuersis creaturis.

9 **A D** secundū dicendum quod nō est simile de cognitione & de dilectione, quia cognitio vt sic nihil ponit in re cognita: dilectio autē ponit aliquid, aut præparat: & ideo in dilectione potest attendi gradus, non solū ex parte diligētis, sed ex parte rei quā alteri diligimus, sed in cognitione nō potest poni gradus nisi ex parte ipsius cognoscētis, qui gradus nō possunt reperiri in deo, nec quo ad cognitionē nec quo ad dilectionem, quāuis possit dici si esset consuetū proportionabiliter de cognitione & de dilectione scilicet quod sicut Deus æqualiter omnia diligit ex parte sui, & inæqualiter ex parte boni voliti propter diuersos gradus bonitatis, sic æqualiter cognoscit oia ex parte sui, sed inæqualiter ex parte veri cogniti propter diuersos gradus veritatis. Non enim omnia vera sunt æqualiter vera.

10 **A D** argumentum alterius partis dicendum quod maius bonum est magis diligendum intensiue à voluntate quā mouetur ab obiecto, sed voluntas diuina quæ ab obiecto non mouetur, sed bonitatem rerum causat, hanc impressionem non recipit ab obiectis, sed vno actu inuariabiliter vult vni bonum quod alteri non vult, & quibus vult bona, siue æqualia, siue inæqualia vult æquali voluntate,

Sententia huius distinctionis. XXXIII
in generali & speciali.

Post prædicta de quatuor virtutibus. Superius Magister egit de habitibus trium virtutum theologiarū. Hic agit de habitibus quatuor virtutum cardinalium, de quibus quatuor determinat primò quæ sint. Secundo quare dicuntur Cardinales ibi, hæc virtutes. Tertio an fuerint in Christo ibi, quæ in Christo. Quarto vtrum erunt in patria, ibi, veruntamen. Hæc est sententia & diuisio lectio- nis in generali.

1 **I N** speciali sic procedit, & dicit quod post tractatum de virtutibus theologis dicendum est de virtutibus cardinalibus, & enumerat eas quot sunt, quia quatuor videlicet temperantia, prudentia, fortitudo, & iustitia, quas describit secundum Aug. in littera. Secundo dicit quod ideo dicuntur Cardinales, quia per eas hic bene viuimus, & per eas ad vitam æternā ducimur. Tertio dicit quod istæ virtutes plenissime fuerunt in Christo, de cuius plenitudine omnes accepimus. Quarto & vltimo querit vtrum istæ virtutes remaneant in sanctis in patria, & responderet secundum quosdam quod tres earū non remanebunt, scilicet prudentia, temperantia, & fortitudo, sed iustitia quæ est perpetua & immortalis secundum scripturam perficitur in patria, subdit etiam quod secundum alios tres alia virtutes remanebunt, sed habebunt alios vsus, quā in via: & hoc confirmat per autoritatem Bedæ, vt patet in littera. Et in hoc terminatur, &c.

QVÆSTIO PRIMA.

Vtrum virtutes infint nobis à natura.

Tho. 1. 2. q. 63. art. 1.

Circa distinctionem istam primò queritur, vtrum virtutes infint nobis à natura. Et videtur quod sic, quia quod inest à naturate videtur inesse à natura. Nam natura vno modo dicitur natiuitas viuientium, vt dicitur 1. Metaphy. sed virtutes infunt à naturate secundum illud Iob. 31. Ab infantia mea creuit meum miseratio, & idem iudicium videtur esse de aliis virtutibus, ergo &c.

2 **I**tem idem iudicium videtur esse de omnibus virtutibus, sed intellectus, qui habitus principalior enumeratur inter virtutes intellectuales inest nobis à natura, ergo & cetera virtutes.

3 **I N** contrarium arguitur, quia nullus assuecit in contrarium illius quod inest ei à natura, sicut lapis quātumcunquē proficiatur sursum non assuecit ascendere, quia oppositum inest ei à natura, sed nos assuecimus in contrarium virtutum per actus vitiosos, ergo virtutes non infunt nobis à natura.

4 **R E S P O N S I O.** Dicendum est quod quæstio potest intelligi dupliciter. Vno modo vtrum virtutes infint nobis à natura, id est, secundum conuenientiam naturæ. Alio modo vtrum infint à natura, hoc est à principio naturali. Primo modo ly natura dicit rationē principii subiectiui vel materiali. Secundo modo dicit rationē principii effectiui: loquimur etiā nunc de virtutibus non theologis, sed moralibus & intellectualibus, de quibus loquitur Philosophi. Quæstio ergo si intelligatur primo modo, scilicet licet an virtutes infint nobis à natura, id est, secundū conuenientiam naturæ. Dicendum est quod sic, quod probatur sic, illud ad quod natura hominis inclinatur, & per quod proficitur, inest homini à natura, id est, secundum conuenientiam naturæ, sed virtus intellectualis & moralis est huiusmodi, igitur &c. Maior patet, quia perfectio includit conuenientiam: vnicuique enim rei conueniens est sua perfectio: & ideo illud per quod natura hominis proficitur, inest ei secundum conuenientiam naturæ. Minor patet, homo enim per naturam inclinatur ad cognitionem veri, secundum illud 1. metaphy. Omnes homines naturā scire desiderant. Item inclinatur ad appetitum boni, omnia enim bonum appetunt primo Ethic. & per ista proficiuntur quantum ad intellectum, & quantum ad appetitum: per virtutes enim tam intellectuales quā morales peruenit homo ad cognitionem veri & appetitum boni, ergo omnes virtutes infunt homini à natura, hoc est, secundum conuenientiam naturæ: & in hoc differunt virtutes à formis, quæ adueniunt rebus naturalibus per artem, quia

quia ad tales formas nec natura inclinatur, nec per eas perficitur, unde lapis non est perfectior, si figuretur figura Herculis, quam si figuretur figura canis, vel si omnino careret hac figura & illa. Si autem questio intelligitur secundo modo, scilicet an virtutes insunt homini a natura, id est, a principio naturali, distinguendum est, quia principium naturale dupliciter accipitur. Vno modo prout distinguitur contra supernaturale, prout dicimus quod quedam sunt per creationem & a principio supernaturale, quedam vero per generationem & a principio naturali, quedam vero per creationem, & naturalibus. Alio modo accipitur naturale, prout distinguitur contra liberum, prout dicimus quod aliqua sunt a natura vel naturaliter, quedam vero non naturaliter, sed liberè. Si loquamur de principio naturali primo modo, scilicet prout distinguitur contra supernaturale, sic dicendum est, quod predictæ virtutes insunt nobis a natura vel a principio naturali, id est, creato. Quod patet, quia illud quod causatur ex actibus nostris, vel ex principii actuum nostrorum causatur a principio creato, sed predictæ virtutes intellectuales vel morales causantur ex actibus nostris, vel ex principii actuum nostrorum, ut patet ex. 2. Ethic. & amplius patebit ex sequenti quaestione, ergo insunt nobis a principio naturali, id est, creato. Nec oportet quod concurrat aliquis specialis influxus Dei ad generationem talium virtutum.

2. d. 18. q. 2.
2. d. 17. q. 1.

Si autem accipitur naturale prout distinguitur contra liberum sic dicendum est, quod predictæ virtutes insunt nobis a natura inchoatiue, non autem completiue, vocatur autem virtus esse in aliquo inchoatiue, non quod aliqua pars eius præexistat, & alia postmodum acquiratur, sed vocatur illa inchoatio aliqua inclinatio, per quam homo inclinatur ad virtutes, & ad assequendum eas perfecte. Sic ergo accipiendo inchoationem, probatur quod virtutes insunt nobis inchoatiue a principio naturali, hoc est, agente naturaliter, sic intellectus naturaliter assentit primis principiis, tam speculabilibus quam practicis sibi propositis. Et voluntas ex necessitate vult bonum in communi sibi proposito. Nunc est ita quod ex his intellectus est natus inclinari ad cognitionem cuiuscunque veri particularis, & voluntas ad appetitum cuiuscunque boni in particulari, ex qua inclinatione actuali & eius frequentatione causantur virtutes tam intellectuales quam morales, ergo huiusmodi virtutes insunt nobis inchoatiue a natura, hoc est a principio naturali. Quod autem non insunt completiue a natura, hoc est a principio naturali, id est, naturaliter agente patet, accipiendo differentiam inter naturale & liberum. Illud enim principium dicitur naturale, in cuius potestate non est agere & non agere, sed agit ex necessitate, & est determinatum ad unum, sic quod non potest agere oppositum. Agens autem liberè potest agere & non agere, nec est determinatum ad unum, quin possit agere oppositum. Hoc supposito arguitur sic, illud quod inest a principio naturali prout distinguitur contra liberum consimiliter est in omnibus habentibus naturam; & hoc patet ex eo quod statim dictum est, quod principium naturale agit de necessitate, & uno modo, sed virtutes tam intellectuales quam morales non sunt consimiliter in omnibus hominibus, imò quidam habent eas, & quidam non, & qui habent eas, non consimiliter eas habent, ergo huiusmodi virtutes non insunt nobis a principio naturali, ut distinguitur contra liberum. Item ex actibus præcedentibus generatione huiusmodi virtutum laudamur, sed nullus laudatur nisi ex actu libero, ergo actus quibus generantur virtutes sunt a principio liberè, & non naturaliter agente, hæc autem sunt ratio deliberans & voluntas eligens. Item illa que sunt a principio naturali sunt de consideratione naturalis, sed virtutes non sunt de consideratione naturalis, sed potius de consideratione Philosophi moralis, ergo &c.

2. d. 17. q. 2.

Ad primum arg. dicendum quod non omne illud quod inest a natiuitate inest a natura, id est, a principio naturali, nisi consequatur ex necessitate ipsam naturam, alioquin gratia & gloria que Christus habuit ab instanti sue conceptionis fuissent in eo a natura, & gloria fuisset angelis & primis parentibus naturalis, supposito quod fuissent creati in gratia, quorum neutrum est verum. Ad minus dici potest, quod virtutes non insunt ex natiuitate nisi inchoatiue, non quidem secundum actus intellectus &

voluntatis, respectu speculabilium & agendorum, sed secundum ipsas potentias, que aptitudinem habent naturalem ad huiusmodi actus. Completiue autem non insunt nobis a natiuitate, sed complentur & perficiuntur per assuefactionem operum, secundum quod dicitur lib. 2. Ethic. Innatis quidem nobis suscipere eas, perfectis autem per assuefactionem.

Ad secundum dicendum quod intellectus qui dicitur habitus principiorum, potest accipi dupliciter. Vno modo pro aptitudine que est in intellectu respectu primorum principiorum simpliciter, & quum hæc aptitudo sit naturaliter in intellectu, ita quod eis propositis, puta de quolibet esse vel non esse, vel omne totum est maius sua parte, intellectus non potest non assentire scito quid per terminos significatur, intellectus sic acceptus non est propriè virtus prout nunc de virtute loquimur, sed est sola aptitudo naturalis potestæ intellectiue ad huiusmodi obiecta. Alio modo potest accipi pro habitu principiorum, non quidem primorum simpliciter, sed aliquorum de ductorum ex eis, que & si sint conclusiones respectu principiorum simpliciter primorum, sunt tamè principia respectu aliorum omnium, & intellectus sic acceptus est virtus intellectuales, sicut alia, nec inest nobis a principio naturaliter agente, nisi inchoatiue. Completiue autem inest a principio libero, quia in potestate nostra est ex principii simpliciter primis deducere aliquid vel non deducere.

QUESTIO SECUNDA.

Vtrum virtutes causentur in nobis ex actibus.

Th. 1. 2. q. 63. ar. 2.

Secundum quaeritur, vtrum virtutes causentur in nobis ex actibus. Et videtur quod non quia continentia est aliquid minus virtute, ut patet, 2. Ethic. sed nullus potest esse continens nisi ex dono Dei, secundum illud Sap. 8. Non possum esse continens, nisi Deus det, ergo multominus potest aliquis esse virtuosus, nisi ex dono Dei, hoc autem non esset si virtutes causarentur ex nostris actibus, ergo &c.

Item perfectius non sumit originem a minus perfectio, sed virtutes sunt perfectiores actibus præcedentibus ipsas, ergo non causantur ex eis. Maior patet ex. 9. Meta. Minor probatur, quia quod est causa magis perfecti est perfectius illo, sed virtutes sunt causa actuum sequentium, qui sunt magis perfecti quam actus præcedentes virtutem, ergo virtutes sunt perfectiores actibus sequentibus & fortiori ratione actibus præcedentibus, quia quod est perfectius, est perfectius minus perfectio.

In contrarium arguitur, quia secundum beatum Dionysium, bonum est potentius quam malum, sed ex malis actibus generantur habitus vitiosi, ergo a fortiori ratione ex actibus virtuosis generantur habitus virtuosos. Ad idem est quod est dicit Philosophus, 2. Ethic.

RESPONSIO. Circa quaestionem istam videntur da sunt duo. Primum est, an virtutes morales & intellectuales, ad quas homo potest attingere ex partibus naturalibus causentur ex actibus nostris. Secundum est, per quem modum causentur ex eis.

QUANTVM ad primum patet dupliciter quod tales virtutes causentur ex actibus nostris. Primum sic, principia operaria, que non insunt nobis ex natura, sed ex acquisitione causantur ex actibus nostris, sed virtutes tam morales quam intellectuales sunt quedam principia operaria que non insunt nobis ex natura, sed ex acquisitione ut probatum fuit prius, præce. quest. ergo causantur ex actibus nostris. Maior patet ex. 2. Ethic. hæc enim est differentia inter principia innata & acquisita, quia principia innata præcedunt actus, nec ex ipsis acquiruntur, visus enim præcedit videre, nec per videre acquiruntur visus, sed principia acquisita sequuntur actus & ex eis acquiruntur, fabricatio enim fabri finis, & sic de similibus ut ibidem dicitur, & sic patet maior, sequitur ergo conclusio. Item consuetudo habet vim naturæ sicut dicitur libro de memoria & reminiscencia, ergo secundum quadam proportionem, pronitarem & facilitatem quam habent naturalia secundum se ad suas operationes naturales talem quantum possunt

possunt acquirunt potentie rationales per consuetudinẽ, sed: ita pronitas vel facilitas ad operandum nõ est aliud quã virtus intellectualis vel moralis per quam de facili potest quis exire in actum conuenientem, ergo per cõsuetudinem actũ talis pronitas & facilitas quæ realiter est virtus acquiruntur in nobis.

Ex hoc concludunt quidam duas conclusiones. Prima est quod per nõ operari non potest causari in nobis habitus vitiosus. Secũda est quod omne peccatum acquiruntur per actum aliquem. Ratio primi est, quia effectus positiuus requirit causam positiuam, sed omnis habitus non solum virtuosus, sed etiã vitiosus est aliquid positiuum, ergo requirit causam positiuam: sed non operari non est aliquid positiuum, ergo &c. Rationem secundi assignat, quia simile videtur esse de vitio & habitu vitioso, & ideo sicut habitus vitiosus est aliquid positiuũ, ita vitium vel peccatum (vt dicitur) Et iterum quia de ratione peccati est voluntarium, sed nihil est voluntarium nisi ratione actus volendi, ergo in omni peccato requiritur aliquis actus saltem interior. Quod etiã verum est secundum istos in peccato omissionis, quia in illo semper est actus volendi siue explicitẽ, siue implicitẽ, explicitẽ quidẽ quando actus volendi directẽ fertur super negationem actus debiti, vt cum aliquis actũ considerans quod tenetur ire ad ecclesiam vult non ire plus diligens aliquam aliam occupationem. Implicitẽ autem quando aliquis non considerans quod tenetur ire ad ecclesiã siue per obliuionem siue per aliam causam occupat se in talibus, vnde contingit eum nõ ire, talis enim dicitur implicitẽ velle nõ ire in quantum vult illud ad quod sequitur non ire ad ecclesiam.

Prima istarum conclusionum vt credo est vera & ratio quæ ad eam adducitur est bona, sed secunda cõclusio non videtur vera, & quia in secundo libro fuit dictum de hoc, ideo non sufficit respondere ad rationes eorum. Cum enim dicitur simile est de vitio & habitu vitioso. Dicendum quod nõ est verum, quia omnis habitus vitiosus est aliquid positiuum ex hoc quod habitus est, vitium autem consistit in carentia alicuius boni debiti, & quia bonum debitum est tam actus quã reũditio eius, ideo peccatum consistere potest non solum in carentia reũditio dicitur in actu, sed etiã in carentia ipsius actus. Primum est in peccato commissionis. Secundum est in peccato omissionis. Quod dicitur postea quod nihil est voluntarium nisi ratione actus volendi cadentis super ipsum. Dicendum est quod si voluntarium accipiat pro eo quod est in potestate voluntatis quod sufficit ad rationem peccati. sic aliquid est voluntarium, hoc est in potestate voluntatis absque hoc quod actus volendi cadat super ipsum. Quod patet, quia nihil magis est in potestate voluntatis quã suum velle liberum, & tamen nõ oportet hoc esse per actum alium voluntatis cadentem super ipsum, alioquin nunquam in actu voluntas esset peccatum nisi ibi esset actus reflexus quo volumus nos velle quod est falsum, est ergo in potestate voluntatis omnis actus & priuatio eius respectu quorum voluntas non habet necessariam determinationem, & hoc sufficit ad hoc quod talis actus vel priuatio eius sit peccatum, & sic patet primum.

Quantum ad secundum scilicet quomodo virtutes prædictæ causentur ex actibus nostris, præuidenda sunt duo. Primum est quod actus ex quibus dicuntur causari habitus, possunt considerari dupliciter. Vno modo secundum suum esse reale naturale. Alio modo secundum esse morale. Primo modo quidã actus boni & mali tam interiores quã exteriores sunt eiusdem speciei sicut concupiscere uxorem suam & alienam, vel accedere ad suam & ad alienam vnus speciei est in esse naturæ. Quod patet ex parte principiorum & effectuum, quia principia realia huiusmodi actuum & effectus reales & exteriores puta proles generata ex matrimonio & ex adulterio sunt eiusdem speciei in esse naturæ. Secundo autem modo scilicet in esse morali differunt secundum rationem boni & mali specificæ, quia vnus dicitur bonus actus temperatus, & alius malus & intemperatus, causalitas etiam realis non potest attribui alicui nisi secundum suum esse reale, & ideo si aliquid reale causatur ex talibus actibus qui sunt eiusdem speciei in esse reali quãuis differat secundum rationem

boni & mali in esse morali illud causatũ est realiter vnus speciei quãuis moraliter differant secundum rationem boni & mali, propter quod habitus temperantiæ & intemperantiæ ex talibus actibus causari sunt eiusdem speciei in esse naturæ seu reali differentes solum moraliter secundum rationem boni & mali: & sic est de consimilibus non autem de omnibus, quia quidã habitus sunt qui causantur ex actibus differentiibus specie, non solum secundum esse morale, sed etiam reale, sicut temperantiã & insensibilitas, liberalitas, & auaritia, differunt enim specie perfectio & fuga, ex quorum primo causatur temperantiã, & ex secundo insensibilitas; similiter datio, & acceptio, seu retentio differunt specie, ex quorum primo causatur liberalitas, & ex secundo auaritia.

Secundo sciendum est quod aliquid dicitur fieri per aliquid dupliciter. Vno modo sicut per principium actiuũ, vt aqua dicitur calefieri per calorem ignis. Secundo modo sicut per principium passiuum vt cera dicitur figurari per quantitatem vel per molliciem. Dicendum ergo quod virtutes intellectuales & morales acquiruntur non generantur per actus, sicut per principium actiuum quia aut habitus causantur immediatẽ per actus, vel mediatẽ: non immediatẽ, quia tunc aliqua actio immediatẽ terminaretur ad habitum; & quum illa actio esset alteratio, sequeretur quod ad dispositiones & ad habitus esset alteratio immediatẽ, cuius oppositum probat Philosophus per intentionem. 7. Phyc. nec mediatẽ, quia ad illud quo mediante actus causantur habitus, nec poteris, nec enim facile est illud fingere, ergo actus non se habent ad habitus, vt principium actiuum.

Restat ergo quod actus se habeant ad generationẽ habituum, vt principium passiuũ, de quo distinguendum est, quia principium passiuum vocatur illud proprie quod recipit, sicut cera est principium passiuum respectu figuræ quam recipit: quandoq; verò dispositio secundum quã recipit sicut mollicies in cera est principium passiuum recipiendi figuram. Primo modo actus non sunt principium receptiuum habituum, sed potentiæ, alioquin abeuntibus actibus non remaneret habitus. Sed secundo modo actus sunt principium passiuum respectu habituum, sicut dispositio præuia non quidem necessaria in esse, sicut quãritas est necessaria in cera ad receptionem figuræ, quia adhuc sequeretur quod habitus non possent esse in potentia, nisi præsentibus actibus, sed sicut dispositio necessario præuia ad fieri habituum vt mollicies in cera ad receptionem figuræ, nisi quod illud quod causat molliciem cere, non oportet quod causet figuram, sed illud idem quod causat actus ex consequenti causat habitum ordine quodã, sicut illud quod causat in aqua calorem causat in ea raritatem ordine quodam. Quanto enim aliqua potentia reducitur frequentius in actum tãto redditur magis disposita & prior ad recipiendum cõsimilem actum, hæc autem dispositio vel pronitas, seu facilitas, est habitus, propter quod illud idem quod causat actus & frequentiam eorum causat per consequens habitum.

Ad primum argumentum dicendum quod Deus dat non solum continentiam, sed omnes virtutes, non tamen immediatẽ, sed mediãntibus actibus nostris & principis actuum, loquendo de virtutibus acquisitis. Illud autem quod dicitur Sap. 8. non possum esse continens, nisi Deus det intelligendũ est non possum, id est, vix possum: frequenter enim dicitur impossibile illud quod est vix, & cum magna difficultate possibile, vt patet ex 7. metaphy.

Ad aliud dicendum quod perfectius non sumit originem ab imperfecto, tanquã a principali principio effectiuo: sic autem actus non est principium habitus, nec econuerso, sed in genere principii passiuũ per modum dispositionis in fieri potest perfectum sumere originem ab imperfecto, & econuerso, sicut quædam dispositiones accidentales præcedunt formam substantialem in materia; & quædam sequuntur, & sic forma substantialis sumit originem a dispositionibus præcedentibus quæ sunt imperfectiores, & sic dispositiones sequentes sumunt originem a forma substantiali, quæ est perfectior: similiter habitus sumunt originem ab actibus præcedentibus, & ab habitibus sequentibus actus, & totum hoc est in ratione dispositionis.

Tho. 1. 2. q. 1. ar. 1. q. 3.

Sap. 8. d. 1. q. 2.

Sap. 8. d. 1. q. 2.

Magistri Durandi de
QVÆSTIO TERTIA.
Vtrum virtus consistat in medio.

Tho. 1. 2. q. 64. art. 1. c. 3.

Tertio queritur vtrum virtus consistat in medio. Et arguitur quod non, quia illud de cuius ratione est quod sit vltimum non consistit in medio, sed de ratione virtutis est quod sit vltimum de potentia, vt dicitur primo cœli & mundi, ergo non consistit in medio.

2. Item si de ratione virtutis moralis esset consistere in medio ipsa nō perferetur, sed potius corrumpetur per illud quod tendit ad extremū: sed quædam virtutes perficiuntur tendendo ad extremum, sicut magnanimitas, quæ est circa magnos honores, & magnificencia circa maximos sumptus, & virginitas quæ abstinet ab omnibus venerei delectationibus, ergo saltem tales virtutes nō consistunt in medio.

3. IN contrarium est quod dicitur. 2. Ethic. quod virtus est habitus electiuus in medio consistens.

4. **RESPONSI**O. Dicendum quod quū medium dicatur per comparationem ad aliqua extrema possumus loqui de medio dupliciter secundum quod extrema in moribus possunt dupliciter accipi. Vno modo possunt accipi extrema in moribus, secundum oppositionē boni & mali. Alio modo secundum oppositionē superflui & diminuti. Si loquamur de medio, respectu extremorum quæ sunt bonum & malum, sic dicendum est quod nulla virtus consistit in medio, sed tenet extremum, quia virtus est determinate bonus habitus, & nō aliquid medium inter bonum & malum. Quod patet sic, inter bonum & malū non potest accipi medium, nisi per negationē, vel participationē, sed virtus neutro modo potest esse medium inter bonū & malum, ergo &c. Maior patet, minor probatur, quia si virtus esset medium per abnegationem inter bonū & malum, tunc ipsa non haberet nec rationem boni, nec rationem mali, quod falsum est, quum in definitione virtutis ponatur bonum, vt satis patet per Augu. qui dicit quod virtus est bona qualitas mentis, & per rationem, quia simile est iudicium de habitibus & actibus eis correspondentibus, sed actus procedentes ab habitibus nō possunt esse indifferentes ad bonum & malū, sed sunt determinate vel boni vel mali, cum sint electiuī, hoc est, ab electione procedentes, ergo habitus eis correspondentes nō possunt esse indifferentes ad bonum & malum, sed necessario sunt determinate boni vel mali. Item bonum & malum se habent vt priuatio & habitus circa susceptiuum, sed inter priuationem & habitum nō est dare medium circa subiectum aptum natum, quum habeant contradictionem circa ipsum, ergo bonum & malum circa habitus susceptiuos nō habent aliquod medium, & ista ratio concludit de boni medio tam per abnegationem, quam per participationē, quia inter affirmationem & negationem (quorum vim habent priuatio & habitus) non est dare negationem mediam cum ipsa sit extremum, nec affirmationem per eandem rationem.

5. Si autē loquamur de medio inter extrema quæ sunt superfluum & diminutū, excessus & defectus, sic dicendum est quod omnis virtus moralis consistit in medio, & non solum illa, sed omnis virtus intellectualis acquisita. Et de virtute quidē morali patet hoc sic, Omnis virtus moralis inclinatur ad actum bonū, vt patet ex eius definitione, quæ est quod virtus habentē perficit, & eius opus bonum reddit, sed actus appetitus, ad quē perficitur & inclinatur virtus moralis non esset verē bonus, nisi consisteret in medio, ergo virtus perficit ad actum qui consistit in medio: si autē actus consistit in medio, & habitus suo modo cum habitus cauentur ex actibus. Quod autē actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in medio, probatur, quia bonitas cuiuslibet regulati & mensurati consistit in adæquatione ad suā regulam & mensuram: nunc est ita quod actus appetitus natus est regulari & mensurari per actum rationis: ergo bonitas eius consistit in hoc quod adæquatur recte rationi, malicia autem in hoc quod deficit à ratione sicut à sua regula & mensura, quod quidem contingit dupliciter, vel per hoc quod excedit mensuram, vel per hoc quod deficit ab ea, sicut in aliis regularis & mensuratis: æqualitas autem est medium inter excessum & defectum, ergo actus appetitus non esset bonus, nisi consisteret in

Sancto Porciano

medio, scilicet in adæquatione eius ad suam regulam; Tho. 1. 2. q. 64. art. 1. c. 3.

quæ est medium inter excessum & defectum.

6. De intellectualibus autē patet modo consimili, quia sicut ratio est regula & mensura appetitus, sic res est mensura actus intelligendi: & ideo sicut bonitas actus appetitus consistit in adæquatione ad rationē, sic veritas intellectus consistit in cōformitate ad rem: ex eo enim quod res est vel non est, est veritas in propositione & in ratione dicente rem esse quæ est, vel non esse quæ non est. Falsitas autē est in excessu vel defectu: est autem excessus secundum affirmationem, per quam dicitur esse, quod non est: defectus autem secundum negationem, per quam dicitur non esse quod est: ergo veritas quæ est bonitas intellectus, consistit in adæquatione ad rem, quæ adæquatio est medium inter excessum falsæ affirmationis & defectum falsæ negationis. Non solum igitur virtutes morales consistunt in medio, imò & virtutes intellectuales & per prius. Vnde Philoso. in 2. Ethic. probat medium virtutis moralis per medium artis. Ars autem est virtus intellectualis, vt patet ex 6. Ethicorum.

7. **AD** primum argumentum dicendum quod virtus est extremum secundum oppositionem boni & mali, & sic non tenet medium, sed solum tenet medium secundum oppositionem excessus & defectus, seu superflui, & diminuti quæ accipiuntur in comparatione ad regulā, & mensuram, quauis dictum Philosophi primo cœli & mundi, intelligatur de virtute naturali, quæ attenditur secundum summum & vltimum in quod potest potentia. De virtutibus autem acquisitis moralibus vel intellectualibus ibi non loquitur.

8. **AD** secundum dicendum quod medium in quo consistit bonum virtutis moralis nō semper attenditur secundum illud in quod tendit virtus, sed secundum circumstantias, secundum quas potest esse excessus & defectus respectu recte rationis: & sic in magnanimitate, & magnificencia, & virginitate est dare medium, non secundum illud in quod tendunt, sed secundum circumstantias, vt res datur in illud vt oportet, & quando oportet, & propter quod oportet. Excessus autem si tendatur in illud quando non oportet, vel vbi non oportet, vel propter quod non oportet: defectus autem si nō tendatur in illud quando oportet, & vbi oportet, & propter quod oportet. Vnde Philo. 4. Ethic. dicit quod magnanimitas est quidem magnitudine extremus, eo autem quod vt oportet medium, & idem intelligendum est in magnificencia & virginitate.

QVÆSTIO QVARTA.

Vtrum virtutes morales remaneant in patria.

Tho. 1. 2. q. 67. art. 1. c. 2.

Quarto queritur, vtrum virtutes morales remaneant in patria. Et videtur quod sic, quia Sapientia, iustitia quod iustitia perpetua est & immortalis, sed iustitia est virtus moralis: ergo ipsa manet, & per eandem rationem ceteræ virtutes.

2. Item Christus fuit beatus, & tamen in ipso fuerunt virtutes morales, ergo erunt similiter in beatis.

3. **IN** contrarium est, quia in patria homines erunt similes angelis Mat. 22. Sed ridiculum est ponere virtutes morales in angelis, vt habetur 10. Ethic. ergo non sunt in beatis.

4. Item virtutes morales perficiuntur in vita actiua, sed illa cessabit in patria, nam beati vacabunt soli cōtemplationi, ergo non erunt ibi virtutes morales.

5. **RESPONSI**O. De virtutibus moralibus possumus loqui dupliciter, scilicet quantum ad actum, & quantum ad habitum. Si quantum ad actum sic non remaneant in patria. Cuius ratio est, quia nulla potentia quantumcūque perfecta per habitū potest exire in actum, nisi habeat præsens obiectum, sed obiecta virtutum moralium non erunt in patria, ergo non erunt ibi actus virtutum moralium. Maior patet, quia siue obiectum sit causa per se ipsius actus, siue causa sine qua non: tamen semper requiritur obiectum. Minor patet, quia obiecta virtutum moralium sunt concupiscibilia & delectabilia ciborum & venereorum, quantum ad temperantiam, terribilia & tristitia, periculorum quantum ad fortitudinem, res cōmutabiles & di-

& distribuibiles quantum ad iustitiam quæ veniunt in usum presentis vite. Hæc autem non erunt in patria, quare &c. Si autem loquamur de huiusmodi virtutibus quantum ad habitum, adhuc hoc potest esse dupliciter.

Quia virtutum moralium large accipiuntur morales virtutes prout inter eas numeratur prudentia, quedam prout communiter dicitur, perficiunt appetitum sensitivum, vt fortitudo & temperantia, quedam vero perficiunt intellectum & voluntatem, vt prudentia & iustitia.

De illis autem quæ perficiunt appetitum sensitivum si quæ tales sint, Dicendum est quod non remanebunt in patria etiam quo ad habitum. Cuius ratio est, quia destructo subiecto destruitur accidens, sed subiectum talium virtutum, scilicet appetitus sensitivus destruitur in morte, cum sit corporalis virtus, ergo & ipsi habitus. Quod si in resurrectione reparatur appetitus sensitivus, aut non erit idem numero, & per consequens nec tales habitus si miraculose reparantur, essent iidem numero, aut si essent iidem numero tam appetitus quam tales habitus, hoc non esset actio nostra, nec propter hæc posset dici quod præcedentes habitus remanerent.

Infr. 4. d. 43. q. 1.

De habitibus autem perficiendis intellectum & voluntatem, vt sunt prudentia & iustitia, Dicendum quod remanebunt quantum ad habitum: quia si corrumperentur, aut hoc esset corruptio subiecti, aut actio contraria, non corruptio subiecti, quia intellectus & voluntas sunt potentie incorruptibiles, sicut essentia anime, nec actio contraria, quia gloria non contrariatur perfectioni naturæ: huiusmodi autem virtutes ad perfectionem naturæ pertinent, quare &c.

PER hoc patet solutio ad primum argumentum, quia non est simile de iustitia, quæ perficit voluntatem in corruptibilem & de aliis virtutibus moralibus, quæ perficiunt appetitum sensitivum qui corripitur.

Ad secundum dicendum quod non est simile de Christo & de beatis, quia Christus secundum corpus (cuius perfectio est appetitus sensitivus) fuit viator, & ideo non deceat quod careret perfectionibus quod habent ceteri viatores propter quod debuit habere virtutes morales perficientes appetitum sensitivum vel aliquid maius talibus virtutibus mediante quo possit in actum talium virtutum. Beati autem ante resurrectionem sicut carent corpore, ita carent huiusmodi virtutibus, post resurrectionem autem aut non habebunt, quia tunc erunt beati secundum corpus, aut si habeant, hoc non erit, quia præcedentes habitus de se remanserunt.

AD primum argu. alterius partis dicendum est quod homines erunt similes angelis quo ad gloriam & non quo ad naturam, & ideo illud quod habent angeli per naturam & modo eminentiori, homines non habent nisi per aliquid sibi additum scilicet per habitum & modo minus eminenti & maxime quantum ad potentias immutabiles quæ sunt intellectus & voluntas.

Alia ratio probat quod huiusmodi virtutes non remanebunt in patria quo ad actum, quod concessum est.

QUESTIO QUINTA.

Utrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales.

Tho. 1. 2. q. 61. art. 1. 2. & 3.

Quintò queritur, utrum sint quatuor virtutes cardinales vel principales scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia. Et videtur quod non, quia illæ virtutes magis debent dici cardinales vel principales quæ sunt in principali subiecto & habent principaliter obiectum, sed virtutes intellectuales sunt in principali subiecto quam morales, quia intellectus principaliter & nobilior est quam appetitus: virtutes etiam theologice habent principaliter obiectum, quia habent finem ultimum pro obiecto scilicet Deum, ergo tam virtutes intellectuales quam theologice magis debent dici principales vel cardinales quam prædictæ virtutes.

4. d. 43. q. 1.

Item virtutes & vitium opponuntur, sed non dicitur esse aliqua virtus cardinalis, ergo nec aliqua virtutes debent dici cardinales.

IN contrarium est quod dicit Ambrosius super Lucam exponens illud, Beati pauperes spiritu, cum virtutes esse

cardinales quatuor, prudentiam, iustitiam, temperantiam, & fortitudinem.

RESPONSIO. Circa questionem istam dicenda sunt duo. Primum est quod solæ virtutes morales debent dici cardinales. Secundum est quod inter morales illæ solæ quatuor quæ sunt numerate debent dici cardinales.

QUANTVM ad primum advertendum est quod virtus dicitur cardinalis per similitudinem ad cardinem in corporalibus, sicut enim in cardine fundatur motus officii mediante quo fit ingressus in interiora domus, sic illæ virtutes circa quarum actus humana vita versatur crebrius & principaliter, dicuntur cardinales, nunc est ita quod actus humani crebrius versantur circa materiam virtutum moralium quam aliarum quarumcumque, & ideo solæ virtutes morales dicuntur cardinales proprie. Quod autem circa materiam & actus virtutum moralium humana vita crebrius versetur, patet sic in homine est quasi triplex vita, sensitiva scilicet in qua participat cum brutis, & ista non dicitur proprie vita humana, sed potius bestialis, vnde, 1. Ethic. dicitur de sectantibus talem vitam, quod sunt vitam pecudum eligentes. Alia est vita contemplativa qua homo vacat soli cognitioni veritatis & ista adhuc proprie non est humana, sed quasi diuina, quia est secundum solum intellectum qui est in nobis quid diuinum, vt dicitur, 10. Ethic. Tertia est vita activa quæ dirigit in operationibus hominis ad alium in moderando passiones ad seipsum & ista proprie dicitur humana, quia est totius coniuncti in quantum illud quod est principaliter in homine, ratio, scilicet dominatur & illud quod est inferius scilicet appetitus sensitivus subiicitur & regulatur. Dicitur etiam humana, quia est hominis ad hominem communicatione actionum pertinentium ad hanc vitam. Ad hoc autem perficiunt solæ virtutes morales quæ dirigunt in actionibus ad alterum & in moderationibus passionum propter quod istæ solæ dicuntur cardinales.

QUANTVM ad secundum scilicet quod inter morales solæ quatuor scilicet prudentia, iustitia, fortitudo & temperantia debeant dici cardinales patet, quia inter virtutes morales illæ quæ sunt principales debent dici cardinales, nunc est ita quod prædictæ quatuor inter ceteras sunt magis principales, ergo debent dici cardinales. Minor claratur, quia illud quod est principalissimum in virtutibus moralibus est boni rationis, quod quidem potest dupliciter considerari. Vno modo secundum quod consistit in ipsa consideratione rationis. Alio modo secundum quod ordo rationis esse ponitur circa aliquid aliud. Primum pertinet ad prudentiam quæ est recta ratio agibilium, & ideo prudentia est principalissima virtus cardinalis. Secundum autem potest fieri dupliciter. Quia vel ordo rationis ponitur circa operationes vnus ad alterum, & hoc pertinet ad iustitiam, quæ est post prudentiam principalior, vel ponitur talis ordo circa passiones, quarum quedam impellunt ad id quod est contrarium rationi, sicut delectationes, & maxime quæ sunt circa tactum vt ciborum & venerorum, quas oportet reprinere, & hoc pertinet ad temperantiam quæ est circa delectationes sensibiles. Alia vero passiones retrahunt ab eo quod est secundum rationem, vt timor periculorum & laborum, respectu quorum indiget homo, vt firmetur in bono rationis, ne ab eo recedat, & quia inter pericula principalissima sunt illa quæ mortem inferunt, ideo fortitudo quæ huiusmodi pericula respicit inter ceteras virtutes quæ timorem periculorum & laborum respiciunt, principalior est & cardinalis, & sic patet minor. Quod inter virtutes morales illæ quatuor sunt principaliores. Et ex eodem patet numerus & sufficientia earundem, qui tamen aliter sumi potest, scilicet ex parte subiectorum quæ perficiunt, quadruplex enim inuenitur subiectum virtutis moralis, scilicet rationale per essentiam quod perficit prudentiam, & rationale per participationem, quod diuiditur in voluntatem quam perficit iustitia, & in appetitum sensitivum qui diuiditur in irascibilem, quam perficit fortitudo, & in concupiscibilem, quem perficit temperantia: hoc autem quod dictum est de subiectis virtutum, accipiat ut communiter dictum, & non præcisè diffinitum.

AD primum argu. dicendum quod virtutes theologice & intellectuales, licet sint nobiliores virtutibus moralibus, ratione tam subiecti quam obiecti, quantum ad aliquas

MM

aliquas earum, tamen non dicuntur proprie cardinales, quia non perficiunt hominem in vita, quae proprie dicitur humana, sed virtutes morales, ut declaratum est in corpore solutionis.

8 Ad secundum dicendum quod non est simile de vitiis & virtutibus, quia vitium est per auersionem a fine debito, propter quod motus vitiorum non assimilatur officio per quod intratur in domum: per peccatum enim magis receditur ab eo quod est hominis, quam accedatur quum homo sit homo per rationem, a qua omne peccatum deuiat, & ideo vitia proprie non dicuntur cardinalia, sed actus virtutum sunt per accessum ad rationem, quasi per id quod est intimum in homine: & ideo inter virtutes morales principales dicuntur cardinales.

QUESTIO SEXTA.

Vtrum praeter virtutes morales acquisitas oportet in homine ponere aliquas virtutes morales infusas.

Tho. 1. 2. q. 63. art. 3.

Sexto quaeritur vtrum praeter virtutes morales acquisitas oportet in homine ponere aliquas virtutes morales infusas. Et arguitur quod sic, quia diuersorum finium diuersi sunt habitus, quia habitus diuersificantur ex finibus ad quos ordinantur, vt patet ex 1. Ethic. sed alius est finis virtutis moralis acquisita (scilicet bene conuersari in vita civili.) Alius autem est finis hominis fidelis scilicet bene conuersari in vita spirituali, ergo in homine fideli praeter virtutes morales acquisitas, quibus bene potest conuersari in vita civili oportet ponere virtutes morales infusas, quibus bene conuersetur in vita spirituali.

2 Item diuersitas mediationis facit diuersitatem in virtutibus moralibus, sed fidelis aliter mediat circa obiecta virtutum moralium quam faciat infidelis habens virtutes acquisitas: ergo in homine fideli sunt aliae virtutes morales, quam acquisitas, & non nisi infusae, igitur &c. Minor probatur, nam infidelis habens virtutes morales acquisitas iudicat non sumendum plus de cibo, quam sufficit ad bonum regimen corporis. Et per temperantiam acquisitam facit hoc facilliter: fidelis vero facit hoc ad subiiciendum corpus spiritui, & ad reprimendum rebellionem carnis ad spiritum subtrahendo corpori illud quod expediret ad bonum regimen corporis, ergo aliter mediat hic & ille, ergo sunt aliae virtutes morales in homine fideli quam acquisitas.

3 Item in pueris baptizatis sunt virtutes saltem secundum habitum, sed illae non sunt acquisitae, quia nulli actus praecesserint in pueris, ergo sunt infusae.

4 Item in illos qui de nouo conuertuntur de peccatis praecedentibus infunduntur virtutes cum gratia & charitate, sed illae non possunt dici acquisitae, quia vnus actus contritionis non sufficit ad acquirendum omnes virtutes, ergo &c.

5 IN contrarium arguitur, quia virtutes morales dicuntur ex eo quod ex more (id est quod ex consuetudine) acquiruntur, vt patet ex 2. Ethic. sed illud quod infunditur non acquiruntur ex consuetudine, ergo non est aliquid morale.

6 Item virtutes infusae perficiunt mentem quantum ad intellectum & voluntatem, & non appetitum sensitium, dicente Aug. quod virtus est bona qualitas mentis quam Deus in nobis sine nobis operatur, sed virtutes morales perficiunt appetitum sensitium irascibile vel concupiscibilem, ergo virtutes, si quae sint infusae non sunt morales.

7 **R**ESPONSIO. Quod sint aliquae virtutes theologicae nobis a Deo infusae dictum fuit in praecedentibus: d. 23. q. 5. vtrum autem in nobis sint aliqui habitus qui dicantur dona, patebit in sequenti dist. qu. 1. de solis autem virtutibus moralibus quaeritur nunc vtrum aliquae tales sint a Deo nobis infusae, & si quaestio ista intelligeretur de possibili, ipsa non esset dubia: certum est enim quod homini non habenti virtutes morales per propriam acquisitionem deus potest eas gratis infundere, vt quod vnus habet per propriam acquisitionem, exercendo se in actibus bonis, alius habeat ex solo dono Dei. Si autem intelligatur quod huiusmodi virtutes semper infundantur cum gratia & charitate, tam habentibus eas prius per acquisitionem (sicut

si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus de nouo conuertatur ad fidem) quam non habentibus eas prius, puta pueris in baptismo vel vitiosis poenitentibus: ita quod huiusmodi virtutes cum charitate semper infundantur, & ea desinente desinant: sic non videtur quod oporteat ponere huiusmodi virtutes sic infundi.

8 Quod patet primo de pueris baptizatis, quia sufficit quod in baptismo infundantur pueris ea quae eis sufficiunt ad salutem, sed gratia seu charitas sufficit ad salutem: igitur sufficit quod gratia seu charitas infundatur pueris in baptismo. Verum quia charitas necessario supponit fidem & spem (vt dictum fuit prius. d. 23. q. 5.) necessarium est quod fides & spes infundantur cum charitate. Item si aliquae virtutes morales infunderentur cum charitate, illae (vt videtur) essent aequae perfectae vel perfectiores, sicut virtutes morales acquisitae, sicut vinum ex aqua factum per Christum in nuptiis (vt dicitur Ioan. 2.) fuit aequum bonum, vel melius quam vinum per naturam productum: & sanitas data per Christum infirmis, fuit aequae perfecta, vel perfectior quam sanitas beneficio naturae vel per operationem medicinae acquisita: quum igitur perfectior virtus inclinet perfectius ad operationem virtuosam, si virtutes morales infunderentur pueris in baptismo, sequeretur quod quum venirent ad aetatem adultam ipsi aequae perfectae vel perfectius inclinerentur ad actus virtuosos morales, sicut illi qui habent virtutes morales acquisitas sine infusis, sicut est gentilis, qui per virtutes morales acquisitas bene & ciuiliiter conuersatur. Hoc autem est falsum, quia experimur quod pueri baptizati quum venerint ad aetatem adultam indigent tantis perusionibus & instructionibus, vt assuescant virtuosae viuere, sicut si nunquam fuissent baptizati, ergo non videtur quod infundantur aliquae virtutes morales in baptismo: vnde illud quod dicit Clemens quod pueris in baptismo infundantur gratia & virtutes secundum habitum, intelligendum est de virtutibus theologicae, & non de moralibus quibuscumque.

9 Per idem patet quod peccatoribus, qui consueverunt exerceri in operibus vitiosis quando conuertuntur & consequuntur remissionem peccatorum per gratiam, non infunduntur illis virtutes morales, quia si infunderentur, possent statim per eas operari prompte & facilliter opera virtuosae, sicut illi qui habent virtutes morales acquisitas: quod non est verum, imo tales de nouo contriti operantur opera virtuosae cum magna difficultate & tenui appetitus sensitui. Item in talibus de nouo conuersis remanent habitus morales vitiosi, sed cum talibus (vt videtur) non possunt stare habitus morales virtuosos, nec acquisiti, nec infusi, ergo &c. Et sic patet quod caritibus virtutibus moralibus acquisitis non infunduntur virtutes morales, nec per baptismum pueris, nec per contritionem adultis.

10 Quod etiam virtutes huiusmodi non infundantur habentibus virtutes morales acquisitas, puta si gentilis exercitatus in virtutibus moralibus conuertatur ad fidem, vel si fidelis virtuosus peccet mortaliter, & postea conuertatur, patet facilliter, quia aut tales virtutes infusae essent eiusdem speciei cum acquisitis, aut alterius. Non eiusdem quia diuersa eiusdem speciei non possunt simul esse in eodem subiecto (vt patet 4. Metaphy.) Nec alterius, quia tunc virtutes infusae dicerentur aequiuocae virtutes morales, sicut hoc nomen canis dicitur aequiuocae de animali latrabili, & de sydere celesti, quod est inconueniens, quia nihil dicimus, nec scimus de virtutibus moralibus infusis, nisi per manuuctionem acquisitionum, quod non esset si infusae dicerentur pure aequiuocae morales cum acquisitis, facile etiam hoc modo esset vocare virtutes morales quicquid homo vellet: possum enim illud quod est album, aequiuocae vocare nigrum. Item praedictae virtutes morales infusae ad nihil omnino essent necessariae, vel etiam vtiliter, quia non ad elicendum substantiam actus boni moralis. Ad hoc enim sufficit sola potentia sine quacunque virtute morali acquisita vel infusa, nam actus boni possunt praecedere & praecedunt quamcumque talem virtutem cum ex eis generentur virtutes acquisitae, nec sunt necessariae vel vtiliter propter modum operandi facilliter & prompte, quia totum hoc faciunt virtutes acquisitae sine infusis, & infusae nihil faciunt ad hoc sine acquisitis: nec iterum sunt necessariae, quia dirigant actus ad vltiorem finem

finem quam morales acquirunt, quia illud iustitiam fit per fidem offendit vitium finem, & per charitatem inclinam in eundem: unde non propter hoc oportet ponere aliquas virtutes morales infusas.

11 Ad primum argumentum dicendum quod sicut bene conuersamur in vita ciuili per virtutes morales acquiras, sic bene conuersamur in vita spirituali per virtutes theologicas nobis infusas, nec oportet ponere propter hoc virtutes morales infusas.

12 Ad secundum dicendum per interemptionem minoris, quia per virtutes morales eodem modo mediant circa passiones fideles & infideles virtuosus, quilibet enim eorum iudicat per temperantiam tantum esse sumendum de cibo quantum expedit ad bonum regimen corporis, non solum quo ad salutem corporis conseruandam, sed ne lasciuia corporis impellat ad actum contrarium virtuti, vel ponat difficultatem in opere virtutis, & si fidelis in aliquo casu plus faciat, non facit hoc per aliquam virtutem moralem, sed per theologicas, vel speciali motione Spiritus sancti.

13 Ad tertium dicendum quod pueri baptizati infunduntur gratia & virtutes theologicas, non autem morales: & omnino idem sentiendum est de infidelibus, quando conuertuntur ad fidem, & de peccatoribus, quando conuertuntur, quia gratia & charitas eis reficiuntur, sed virtutes morales non infunduntur.

DISTINCTIO XXXIII.

Sententia huius distinctionis in generali & speciali.

Nunc de septem donis. Prius egit Magister de virtutibus theologis & cardinalibus. Hic agit de donis. Et primo absolute distinctione hac. Et secundo comparatiue dist. sequente. Post premissa. Prima in duas, quia primo agit de donis in communi. Et secundo de dono timoris in speciali propter specialem difficultatem, & eius multiplicem acceptionem, ibi, & quia de timore. Prima in duas, quia primo proponit triplicem questionem, & subdit solutionem. Secundo opponit contrarium & soluit ibi. His autem. Illa pars, & quia de timore diuiditur in tres, quia primo agit de multiplici specie timoris. Secundo de ipsarum perfectione & imperfectione ibi, de his eiusdem timoribus. Tertio specialiter agit de timore Christi, ibi, quum autem fuerit in Christo timor. Prima adhuc diuiditur, quia primo distinguit quatuor species timoris. Secundo determinat quandam autoritatem que videtur contraria premissis ibi, & attende. Illa pars que incipit de his eiusdem, diuiditur in quatuor, quia primo ostendit imperfectionem timoris seruiliis, & secundo perfectionem timoris filialis ibi, est autem. Tertio explicando declarat differentiam vtriusque ibi, non potest melius. Quarto ostendit vtriusque efficaciam ibi, sciendum tamen est. Hec est sententia & diuisionis lectionis in generali.

2 IN speciali sic procedit. Et primo proponit quod post tractatum de virtutibus agendum est de donis, & circa hoc tria querit. Primo an sint virtutes, Secundo an cessent in patria. Tertio an furrunt in Christo. Et respondet ad primum & ad secundum simul per autoritatem Ambr. dicentis quod sunt virtutes, nec cessabunt in patria: sunt enim in angelis beatis abundantius quam in nobis. Ad tertium respondet quod septem dona fuerunt in Christo, quod probat autoritate Irido. super illud Esa. 11. Requiescit super eum spiritus domini, spiritus sapientie & intellectus, &c. Postea obiicit contra illud quod dictum est, dona Spiritus sancti remanere in patria. Primo per autoritatem Bede qui distinguit duplicem timorem, scilicet seruilem & filialem: & dicit quod vterque in futuro cessabit. Secundo per autoritatem Augu. qui dicit quod in peruenientibus timor foras mittitur, sed peruenientibus auxilium prestat ad salutem, & ita timor non manet in patria, ergo nec cetera dona. Et respondet quod dona remanebunt in patria, sed habebunt alios vsus. Quod declarat specialiter in timore: timor enim filialis tria facit. Primo facit timere Deum, ne offendamus, que diligimus. Secundo ne ab eo separemur. Tertio facit nos ipsum reuereri quantum ad duo prima, timor non remanebit in patria. Sed quantum ad tertium actum, qui est reuereri qui non est alius quam

dilectio cum subiectione, & hic vsus timoris fuit in Christo. Et subdit quod quidam dixerunt quod timor non fuit in Christo, nec est in angelis nisi secundum effectum, quia faciunt nos timere, & non secundum habitum. Deinde distinguit quatuor timores, scilicet mundanum siue humanum, seruilem initialem, & castum, mundanum siue humanum timor est quo timemus in reatum damnationis corporis, vel amissionem bonorum mundanorum, propter hoc peccamus: & hic timor est malus, & prohibetur in euangelio. Nolite timere eos qui occidunt corpus, &c. Secundus est timor seruilis, quo cessamus a peccatis timore gehennae, & hic est bonus, sed non sufficit ad salutem. Tertius est timor initialis, quo timemus peccare partim timore gehennae, partim amore patrie, & hic stat cum charitate. Quartus est castus seu filialis, quo timemus peccare, ne a Deo quem diligimus separemur: hic permanet in seculum seculi. Bona vero qui non posuit nisi duos timores pretermisit mundanum & sub seruili comprehendit initialem, & sic non posuit nisi seruilem & castum. Postea ostendit imperfectionem timoris seruiliis, quia talis non est in charitate, timor vero initialis introducit charitatem sicut cetera filium, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem. Deinde determinat quandam apparentem contrarietatem, que videtur esse inter beatum Iohannem, qui dicit in canonica sua quod timor non est in charitate. Et Dauid qui dicit quod timor Domini sanctus permanet in seculo seculi. Et dicit quod isti, qui eodem spiritu fuerunt inspirati, non dicunt contraria, quia Iohannes loquitur de timore seruili, & Dauid de timore casto. Primus non est cum charitate, sed secundus. Et ponit exemplum de duabus vxoribus, quarum vna timet adulterari ne piniatur, alia timet adulterari ne amittat consortium mariti quem diligit & patet in litera. Postea comparat timorem seruilem & initialem, & dicit quod vterque est initium sapientie, sed differenter, quia seruilis preparat locum sapientie, sed non stat cum charitate. Initialis vero introducit eam, & manet cum charitate imperfecta, sed perfecta charitas foras mittit hunc timorem, quia habet annexam anxietatem poenae. Deinde dicit quod ex quo timor castus permanet in seculo seculi, certum est quod erit in patria secundum actum, qui est subiecti Deo cum reuerentia secundum quem modum fuit in Christo. Vltimo querit qualis fuit timor Christi, & dicit quod non fuit aliquis de praedictis, sed fuit timor humanus, seu naturalis, quo quilibet homo timet mortem naturaliter: & hoc inest omni homini a natura, non prout fuit a deo instituta, sed prout est per peccatum corrupta: hic tamen timor non fuit per Christum contractus, sed voluntarie assumptus. Et in hoc terminatur, &c.

QUESTIO PRIMA.

Vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis.

Tho. 1. 2. q. 68. ar. 1.

Circa distinctionem istam queritur primo, vtrum dona sint eadem cum virtutibus, an distincta ab eis. Et arguitur quod sint idem cum virtutibus, quia illa sunt idem, quorum vna est diffinitio, sed virtutum & donorum est eadem diffinitio, ergo ipsa sunt idem. Minor probatur, quia diffinitio quam dat Augu. de virtute coepit donis, scilicet quod virtus est bona qualitas mentis qua recte viuatur, qua nullus male vitur, qua Deus nobis & sine nobis operatur.

2 Item inter dona nominatur sapientia, intellectus, scientia, fortitudo, consilium & prudentia, constat autem quod haec sunt virtutes, vt patet. 6. & 3. Eth. ergo videtur quod dona non distinguantur a virtutibus.

3 IN contrarium est quod dicit beatus Greg. 1. moral. quod dona data sunt in adiutorium virtutum, sed nihil in adiutorium fuisse, ergo &c.

4 Item timor numeratur inter dona, qui tamen non est virtus, sed passio, quare &c.

RESPONSIO. Circa questionem istam sunt quatuor modi dicendi, quorum duo primi parum habent de probabilitate. Alii vero duo sunt probabiliores. Primus modus est quod virtutes & dona realiter distinguuntur, quia virtutes dantur ad bene operandum, sed dona