

quintae, quae est de misericordia, et dono pietatis. Omnes autem praedicti fructus respondent donis consilii et scientiae quasi dirigentibus. In vita autem contemplativa non potest esse aliquid delectationem impediens, nisi ex parte activae vitae; quia secundum Philosophum (1) delectationi quae est in considerando, non est contrarium. Unde non est ibi ratio delectationis nisi ex praesentia boni in quo mens quiescit; et hoc dupliciter. Uno modo per cognitionem spiritualium sine dubitatione, et sic est *fides*; Glossa, *de invisibilibus certitudo*; et respondet sextae beatitudini, et dono intellectus. Alio modo per intimam unionem ad spiritualia, ex quo potest judicare de omnibus aliis, quia *spiritualis omnia judicat*, 1 Corinth. 11, 13, et sic est *caritas*; et respondet septimae beatitudini, scilicet, *Beati pacifici*, et dono sapientiae.

Ad primum igitur dicendum, quod virtutes dicuntur fructus non ratione habituum, sed quia in operibus delectationem annexam habent; unde et virtutes quae inter fructus nominantur, sicut castitas, mansuetudo, et hujusmodi, non ponuntur in quantum sunt virtutes, sed in quantum habent aliquam rationem delectandi.

Ad secundum dicendum, quod sicut peccatum habet suam poenam annexam aliquam (2) quia omnis inordinatus animus sibi est poena, ut dicit Augustinus in lib. Confess. (cap. 12), ita et meritum habet suum fructum adjunctum; qui tamen fructus in futuro complebitur, sicut et malorum poena; et ideo donis respondent fructus etiam quantum ad actus quos in via habent.

Ad tertium dicendum, quod frui aliquo, proprie est ipsum ut fructum habere. Hoc autem habet aliquis ut fructum quem expectat principaliter ex suo opere. Unde illo quod consequitur ex opere non principaliter expectato, non proprie dicitur aliquis frui, sed solum illo quod principaliter expectatur, quod est solum Deus. Et ideo quamvis sit una tantum fructus, sunt tamen multi fructus: quia quidquid consequitur, etiam si non principaliter expectatur, potest dici fructus.

Ad quartum dicendum, quod distinctio fructuum fit dupliciter. Uno modo secundum intensionem et remissionem; et sic fructus distinguuntur in Evangelio, quia de quibusdam operibus majus erit gaudium quam de aliis. Alio modo quantum ad diversas rationes gaudendi; et sic dividitur quasi essentialiter et per se; et hoc modo distinguitur Galat. 3: et sic donis respondent fructus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod eidem dono possunt respondere multi fructus, secundum quod habet multos actus, ut dictum est; et ideo non oportet quod sint tot fructus quot dona.

ARTICULUS VI.

Utrum petitiones respondeant donis.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod petitiones donis non respondeant. Augustinus enim dicit in Ench. (cap. 113), quod tribus primis petitionibus aeterna poseuntur, reliquis vero quatuor

(1) Topicorum cap. 15 (Ex edit. P. Nicolai).
(2) Forte atiquiliter.

temporalia. Sed unumquodque donorum pertinet ad praesentem vitam, in qua temporaliter vivitur, et ad futuram, in qua ad aeternitatem pervenimus, ut ex dictis patet. Ergo donis petitiones non respondent.

2. Praeterea, Augustinus in epistola (121) ad Probam dicit: *Quisquis dicit, petendo scilicet, quod ad istam evangelicam precem (1) pertinere non possit, etiam si non illicite orat, carnaliter orat*. Sed multa alia possunt peti a Deo non carnaliter quam septem dona, sicut septem virtutes, et gratiam, et necessaria vitae. Ergo petitiones dominicae orationis septem donis non respondent.

3. Praeterea, omnia dona sunt quaedam bona a Deo donata. Sed petitiones orationis dominicae non tantum sunt ad consecutionem boni, sed etiam ad remotionem mali. Ergo dona petitionibus non respondent.

4. Praeterea, in donis sunt quatuor quae ad cognitionem pertinent. Sed in petitionibus nulla videtur ad cognitionem pertinere. Ergo petitiones donis non respondent.

5. Praeterea, petitiones ad impetrandum ordinatae sunt. Sed impetrare aliquid a Deo non est nisi habentis virtutem. Cum igitur dona simul cum virtutibus infundantur, videtur quod petitiones non ordinentur ad dona.

6. Praeterea, Augustinus in Ench. (cap. 116) dicit, quod hoc totum est una petitio: *Et ne nos inducas in tentationem; sed libera nos a malo*; quod patet ex hoc quod non ponitur ibi: *Et libera nos a malo*, sed ponitur ibi: *sed*. Similiter dicit, quod tertia petitio, scilicet, *Fiat voluntas tua*, concluditur in duabus primis; et ita videtur quod non sint nisi quinque petitiones, sicut etiam Lucas ponit. Sed dona sunt septem. Ergo petitiones non respondent donis.

7. Praeterea, secunda petitio, secundum Augustinum ibidem, pertinet ad resurrectionem corporis. Sed nullum donum ad resurrectionem pertinet. Ergo petitiones donis non respondent.

Sed contra, idem est quod a Deo petitur, et ab ipso accipitur; unde dicitur Joan. 16, 24: *Petite, et accipietis*. Sed dona sunt quae per petitiones petuntur; et ita petitiones et dona mutuo sibi correspondent.

Praeterea, in Glossa, Matth. 6, dicitur: *In precibus est ut impetremus dona, in donis ut operemur* (2); *de operatione beatitudines consequuntur*. Ergo sicut beatitudines respondent donis, ita dona respondent petitionibus.

Praeterea, sicut eadem Glossa dicit, septem petitionibus omnia dona praesentis vitae vel futurae continentur. Sed in his omnibus etiam dona perficiunt, ut ex dictis patet. Ergo dona et petitiones correspondent sibi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod reductio petitionum ad dona non intelligitur hoc modo quod in petitionibus solum habitus donorum petantur, sed quia petitur per quamlibet petitionem aliquid eorum quae ad aliquod donorum pertinent. Haec autem reductio potest attendi dupliciter. Uno modo in generali, ut scilicet quidquid ad dona pertinet, etiam ad petitiones pertinet; et e converso; et sic fit reductio eorum ad invicem non solum per ap-

(1) Al. partem.
(2) Addit Nicolai mandata.

propriationem sed etiam per proprietatem: quia sicut dona sufficienter perficiunt in omnibus quae sunt activae et contemplativae vitae, sive in praesenti sive in futuro, ita et in omnibus per petitiones divinum auxilium imploratur. Alio modo in speciali; et sic per proprietatem non potest fieri reductio singulorum donorum ad singulas petitiones: quia ea quae in diversis petitionibus postulatur, possunt pertinere ad unum donum, et e converso; sed per appropriationem quamdam, in quantum singulae petitiones habent aliquam similitudinem cum singulis donis, sicut et de beatitudinibus dictum est. Est enim alia ratio distinguendi dona et petitiones. Cum enim dona sint habitus ordinati ad operandum, oportet quod distinguantur secundum objecta, in quibus diversificari oportet actus secundum speciem. Sed petere oportet omnia quibus indigemus ad operandum, quae non possumus nisi a Deo habere. Unum autem donum ad sui operationem indiget pluribus auxiliis, et idem auxilium valet ad actus multorum donorum. Indigemus autem auxilio divino tam in operibus contemplativae quam in operibus activae.

In operibus autem contemplativae indigemus duplici auxilio. Unum est ut ipsorum contemplabilium, scilicet divinum, majestas et dignitas appareat; alias contemplatione et admiratione (1) quae contemplationem allicit, digna non essent; et hoc auxilium petitur per primam petitionem: *Sanctificetur nomen tuum*; in qua petitur ut nomen ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur; hoc est, non contemnatur, ut Augustinus dicit ad Probam (epist. 121, cap. 11). Unde idem est petere hoc quod illud Eccli. 36, 4: *Sicut in conspectu eorum sanctificatus es in nobis, ita et in conspectu nostro magnificare in eis*. Et quia ex hoc quod homo hujus excellentiae particeps fit, ordinare et judicare habet, quod est sapientiae; ideo haec petitio ad sapientiam reducit, et ad septimam beatitudinem. Aliud autem auxilium est ut in contemplatione horum magnalium nostram beatitudinem cognoscamus, ut sic magis his contemplandis homo inhaereat; et hoc auxilium petitur per secundam petitionem: *Adveniat regnum tuum*; Glossa: *id est, manifestetur hominibus*, ut scilicet in nobis veniat, et in Christo regnare mereamur (2) secundum Augustinum ad Probam (ubi supra). Unde idem est hoc petere, ut idem dicit, quod dicere: *Ostende faciem tuam, et salvi erimus*, Psal. 79, 8; et ideo haec petitio reducit ad sextam beatitudinem, et donum intellectus.

In operibus autem activae indigemus duplici auxilio. Primum est ut bona nobis conferantur, quibus ad bene operandum adjovemur. Secundum est ut mala impedienda removeantur. Bonum autem duplex est nobis necessarium ad vitam activam. Unum quod est directe ad opus virtutis ordinans, sicut ipsum honestum bonum; et hoc petitur in tertia petitione: *Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*; in qua secundum Augustinum petimus obedientiam ad Deum, ut sic fiat a nobis voluntas ejus in terris, sicut fit ab Angelis in caelis. Unde secundum ipsum, idem est hoc petere, quod dicere: *Gressus meos dirige secundum eloquium tuum*; Psal.

(1) Al. deest et admiratione.
(2) Nicolai; ut scilicet nobis veniat, et in eo regnare mereamur.

118, 153; et hoc reducit ad quintam beatitudinem, quae est de misericordia: quia misericordiam praecipit nobis Deus praecipit; et per consequens ad donum consilii. Aliud est organice ad virtutem serviens, sicut temporalia subsidia, quibus homo ad bene operandum jvatur; et hoc pertinet ad quartam petitionem, qua dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*; quia, secundum Augustinum ibidem, per hoc quod dicitur *hodie* significatur hoc tempus: ubi vel sufficientiam illam petimus a Patre quae superexcellit, in nomine panis totum significantes (1); vel sacramentum fidelium; et hoc est idem quod petitur Prov. 30, 8: *Divitias et paupertatem ne dederis mihi; sed tantum victui meo tribue necessaria*; et haec petitio reducit ad quartam beatitudinem: quia hujusmodi subsidia vitae sunt quae nos in laboribus hujus vitae sustentant; et per consequens ad donum fortitudinis.

Impediens autem operationem activae vitae est triplex. Primo malum culpae, praeteritum quidem in actu, sed manens in reatu, macula et inquinatio; et contra hoc malum petitur auxilium per quintam petitionem, qua dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*; ubi, ut dicit Augustinus ibidem, nos admonemur et quid petamus, et quid faciamus, ut accipere mereamur; et hoc idem petit qui dixit, Psal. 7, 3: *Si reddidi retribuendis mihi mala, decidam merito ab inimicis meis inanis*; et hoc reducit ad tertiam beatitudinem, quae est de lactu: quia ea remittuntur peccata; et per consequens ad donum scientiae. Secundum est malum futurum, quia timemus inclinans ad peccatum; et circa hoc petitur auxilium in sexta petitione, cum dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem*; in qua, secundum Augustinum, petimus, ne deserti divino auxilio alicui tentationi vel consentiamus decepti, vel cedamus afflicti. Et hoc idem petitur Eccli. 25, 6: *Aufer a me ventris concupiscentias*; et hoc reducit ad secundam beatitudinem, quae est (2) de mititate: quia praecipue tentationes ad malum, sunt molestiae quae a proximis inferuntur, quibus provocamur ut eis nocemus, quas tentationes per illam beatitudinem vincimus; et per consequens ad donum pietatis. Tertium est malum praesens, quodcumque sit illud; et contra hoc petitur auxilium per septimam petitionem, qua dicitur: *Sed libera nos a malo*. Unde Augustinus dicit quod homo christianus in qualibet tribulatione constitutus in hac petitione gemitus edit; et hoc idem petit qui dixit Psal. 38, 1: *Eripe me ab inimicis meis, Deus meus*; et hoc reducit ad beatitudinem quae est paupertas spiritus; quia ejus est in tribulatione auxilium petere; et per consequens ad donum timoris.

Possunt autem tres ultimae petitiones aliter distinguí secundum Augustinum: ut prima earum petatur auxilium contra malum culpae; secunda autem contra inclinancia in culpam; tertia vero contra poenae malum.

Ad primum igitur dicendum, quod in (3) obedientiam ad Deum, quae omne honestum actionis complectitur, et contemplationis bona in hac vita incipiunt, et in futura consummantur; et quantum ad

(1) Al. totam signantes.
(2) Al. et hoc est.
(3) Al. deest in.

hanc consummationem Augustinus dicit, quod per tres primas petitiones petimus bona aeterna; in aliis autem petitionibus petimus ea quae tantum in hac vita sunt.

Ad secundum dicendum, quod in hac oratione non solum petuntur habitus donorum: quia petitiones horum habituum, quantum ad intellectum et sapientiam, comprehenduntur in primis duabus petitionibus: sed quantum ad omnes habitus donorum vel virtutum, qui dirigunt (1) in vita activa, petuntur in tertia petitione, quia omnes habitus operativi non sunt nisi ad obediendum Deo: sed per singulas petitiones petuntur ea quae aliquo modo pertinent ad omnia dona.

Ad tertium dicendum, quod quamvis dona sint quaedam bona a Deo data, tamen ad hoc quod possint habere debitas operationes, oportet quod a malis homo liberetur.

Ad quartum dicendum, quod duae petitiones pertinent ad cognitionem contemplativam; sed ad cognitionem practicam non ponuntur aliqua petitiones pertinentes, eadem ratione qua nec aliqua beatitudines, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo non habens virtutes, non possit dona impetrare ea merendo; potest tamen impetrare per modum dispositionis ad illa; et iterum aliquis habens virtutes et dona potest impetrare perseverantiam in eis.

Ad sextum dicendum, quod, simpliciter loquendo, sunt septem petitiones, ut dictum est; non tamen est inconveniens ut earum aliqua modo includatur in alia, sicut aliquid est in alio in potentia.

Ad septimum dicendum, quod quia in resurrectione corporis praecipue et totaliter participes erimus regni divini; ideo dicit Augustinus, quod secunda petitio (2) pertinet ad resurrectionem corporum, non quia directe corporis resurrectio petatur.

Expositio primae partis textus.

Spiritus sapientiae et intellectus etc. Ratio ordinis ex praedictis patet. Combinationis autem ratio haec est, quia simul combinantur dona duo, quorum unum dirigit alterum sicut sapientia dirigit intellectum, proprie loquendo; consilium autem fortitudinem per quamdam appropriationem: quia sicut praecipue consilio indigemus in operationibus supererogationis, ita et in fortitudine: scientia pietatem, quia neutrum sonat nisi id ad quod omnes tenentur. Timor autem, quia est recessus a malo, ideo non indiget proprio directivo, ut ex dictis patet; tamen, proprie loquendo, consilium et scientia dirigit in omnibus tribus donis exequentibus.

Spiritus timoris. Hic specialiter dicitur Christum replevisse, quia propter suam imperfectionem minus in ipso esse videbatur; ideo quia principaliter ad patiendum venerat, quod per humilitatem est completum, quae pertinet ad donum timoris Domini.

Quidam tamen secundum effectum timorem in Christo et in Angelis tantum esse contendunt. Hoc est verum de timore secundum actum affectus qui

(1) Al. diligunt.

(2) Al. deest secunda petitio.

est timere separationem, et non quantum ad quemlibet actum affectus, ut postea dicitur.

Divisio secundae partis textus.

Postquam determinavit de donis in generali, hic determinat de dono timoris, qui propter sui multiplicem acceptionem, specialem difficultatem habet. Dividitur autem haec pars in duas: primo determinat de timore in generali; secundo autem de timore Christi specialiter, ibi: *Cum autem fuerit in Christo timor poenae, quaeritur, an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis.* Prima in duas: in prima ponit distinctionem timoris; in secunda solvit quamdam contrarietatem, ibi: *Et attende quod quatuor hic distinguuntur timores.*

De his eisdem timoribus latus disputat Augustinus. Hic ponit comparisonem timorem ed invicem, et circa hoc duo facit: primo comparat timores ad invicem; secundo ex dictis quamdam conclusionem infert, ibi: *Illud quoque diligenter est notandum.* Circa primum duo facit: primo comparat timorem filialem ad servilem; secundo initialem ad utrumque, ibi: *In quibus etiam timorem initialem significavit.* Circa primum autem tria facit: primo ponit proprietatem timoris servilis; secundo ostendit differentias timoris casti, vel filialis ad ipsum, ibi: *Est autem alia sententia;* tertio per similitudinem differentiam manifestat, ibi: *Non potest melius explanare quid intersit inter duos timores, quam si ponas duas mulieres maritatas etc.*

In quibus etiam initialem timorem significavit. Hic comparat timorem initialem ad alios duos, et circa hoc duo facit: primo ostendit distinctionem ejus ab utroque dictorum; secundo ponit quamdam convenientiam ipsius ad timorem servilem, ibi: *Sciendum autem est, quod uterque timor . . . in Scriptura diversis locis dicitur initium sapientiae.*

QUAESTIO II.

Hic est duplex quaestio. Prima de timore, de quo agitur hic. Secunda autem de aliis donis exequentibus, scilicet pietate et fortitudine.

Circa primum quaeruntur tria: primo de timore in generali; 2.º de timore servili; 3.º de timore filiali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio Damasceni de timore sit bona.
(2-2, qu. 49, art. 2 et 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Damascenus inconvenienter timorem definiat, dicens (lib. 3 de Fid., cap. 25): *Timor est desiderium secundum systolem movens.* Desiderium enim ad concupiscibilem pertinet; timor autem est in irascibili. Ergo timor non est desiderium.

2. Praeterea, desiderium est respectu boni. Sed obiectum timoris est malum; unde Philosophus dicit in 3 Ethic., quod timor est expectatio mali. Ergo timor non est desiderium.

3. Praeterea, desiderium ad persecutionem pertinet. Sed timor est fuga mali, ut dicit Glossa, Joan. 10. Ergo timor non est desiderium.

4. Praeterea, secundum systolem movere, est

movere secundum contractionem. Sed tractio cum sit motus corporalis cordis, non est in omnibus in quibus est timor scilicet in Angelis. Ergo male definit timorem.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod Magister hic male distinguat timoris partes. Quia secundum Philosophum (in 1 Topic., cap. 15), si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. Sed timor et spes sunt opposita. Cum igitur spes non dicitur multipliciter, nec timor distingui debet.

2. Praeterea, passiones et actus et habitus diversificantur secundum obiecta. Sed idem est obiectum timoris mundani, servilis, et initialis, scilicet poena. Ergo videtur quod non debeant ad invicem distingui.

3. Praeterea, perfectum et imperfectum circa amorem non diversificant caritatem. Sed timor initialis et castus non differunt nisi secundum perfectum et imperfectum. Ergo non debent distingui ad invicem.

4. Sed contra, videtur quod debuerit plures partes timoris assignare. Timor enim ex concupiscentis causatur. Sed concupiscentia carnis contra concupiscentiam oculorum, quae est concupiscentia mundi, dividitur 1 Joan. 22. Ergo mundanus timor, quo timemus mundi bona perdere, debet distingui contra timorem carnis quo timemus carnis pericula pati.

Praeterea, magister ponit in fine lectionis timorem quemdam naturalem, qui differt, secundum ipsum, ab omnibus aliis. Ergo videtur quod insufficienter assignat tantum quatuor timores.

4. Praeterea, Damascenus 2 lib. (de Fide, cap. 13), assignat plures differentias, scilicet *seguitem, erubescantiam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam.* Ergo videtur quod haec divisio quae hic ponitur, sit insufficientis (1).

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod timor non debeat inter dona computari. Timor enim ponitur una de quatuor principalibus passionibus. Sed nulla aliarum ponitur donum, immo spes ponitur virtus, gaudium ponitur fructus, dolor ponitur pars poenitentiae, scilicet contritio. Ergo nec timor similiter debet poni donum.

2. Praeterea, dona dantur nobis in adiutorium humanae infirmitatis. Sed ipse timor infirmitatem importat. Ergo non debet dici bonum.

3. Praeterea, Augustinus dicit (14 de Civit. Dei, cap. 7): *Timor est amor fugiens quod ei adversatur.* Sed amor non est donum, immo virtus. Ergo nec timor donum debet poni.

Sed contra est quod dicitur Isai. 11, ubi timor inter alia dona sancti Spiritus nominatur.

Praeterea, illud quod est principium salutis, non est a nobis, sed donum Dei est, ut dicit Augustinus. Sed timor est principium salutis; Isai. 26, 17: *A timore tuo, Domine, concepimus spiritum salutis.* Ergo timor est donum Spiritus sancti.

Solutio 1. Respondeo dicendum, quod definitio data, secundum Damascenum, convenit omni timori.

(1) Al. sufficientis.

Sed quia nomina passionum a passionibus sensitivae partis ad operationes superioris partis transferuntur, ut supra dictum est, ideo videamus primo qualiter dicta definitio competat timori qui est passio sensitivae partis. Quaelibet autem illarum passionum pertinet ad appetitivam partem, sed inter eas est differentia, secundum Avicennam in 6 de Naturalibus (cap. 7), quia dispositiones cordis in quibusdam passionibus sunt quasi activae, in quibusdam quasi passivae. Dispositio autem cordis activa est vel secundum perfectionem cordis in seipso, sicut est amplitudo et dilatatio cordis, quae est in gaudio; vel secundum etiam perfectionem cordis ad aliquid agendum vel patiendum vel obtinendum, sicut est fortitudo cordis, quae requiritur in audacia et spe. Dispositio autem passiva cordis per oppositum est, vel secundum defectum ipsius in seipso, quae dicitur eoangustatio, quae requiritur in tristitia; vel secundum defectum ipsius per comparisonem ad aliquid agendum, quae dicitur debilitas cordis, quae requiritur in timore et desperatione. Contractio autem significat motum alicujus ab alio, a quo retrahitur in seipsum, ubi quodammodo congregatur; et ideo importat dispositionem cordis quae est debilitas, per quam aliquis ab alio deficit, in seipso consistens. Sic igitur patet intellectus definitionis Damasceni: quia dicit desiderium ad significandum genus timoris, qui dicit actio, vel motus appetitus. Quod autem dicit, *secundum systolem movens*, differentiam propriam assignavit, quae a causa materiali ejus sumitur. Et per hanc similitudinem dicitur etiam timor in spiritualibus, dum motus voluntatis ab aliquo resilit, et in seipso consistit.

Ad primum igitur dicendum, quod desiderium ponitur ibi large pro appetitu, qui communis est irascibili et concupiscibili.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod etiam in fuga est appetitus fugiendi, qui hic desiderium dicitur.

Ad quartum dicendum, quod in spiritualibus est contractio per similitudinem, ut dictum est in corp. art.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod timor hic distinguitur secundum ordinem timoris ad Deum, cui per unum timorem magis appropinquat vel distat, quam per alium. Cum enim timor in fuga mali consistat; malum autem est poenae et culpae; erit timor quidam qui consistit in fuga mali culpae tantum, per quam homo a Deo separatur, scilicet timor castus vel filialis; alius autem qui consistit in fuga mali poenae. Poena autem est duplex. Una pro cuius vitazione peccatum quandoque committitur, sicut sunt temporales poenae; et hanc poenam refugit timor mundanus vel humanus. Alia est pro cuius vitazione nunquam fit peccatum, sed magis vitatur, sicut poena quae erit post hanc vitam; et hanc poenam fugit timor servilis. Alius autem timor est qui fugit utrumque malum, poenae scilicet et culpae, scilicet initialis, qui habet oculum ad utrumque; et ideo est medius inter servilem et castum.

Ad primum igitur dicendum, quod malum contingit multifariam; bonum autem uno modo, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 4), et Philosophum (2 Ethic., cap. 5 vel 7); et ideo spes quae respicit bonum, non ita dividitur sicut timor qui respicit malum.

Ad secundum dicendum, quod non eadem poena est quam respicit timor mundanus et servilis, ut ex dictis patet. Servilis vero et initialis eandem poenam respiciunt; sed servilis tanquam principale objectum, initialis autem non, sed magis malum culpae; unde magis se tenet cum casto timore quam cum servili.

Ad tertium dicendum, quod timor initialis distinguitur a casto, non secundum quod imperfecte se habet ad id quod perfecte se habet castus timor; sed quia se habet etiam ad aliud objectum, quamvis ex consequenti, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod timor mundanus secundum speciem naturae ab humano distinguitur; sed in eodem gradu ponuntur secundum propinquitatem ad meritum et demeritum, secundum quod hic timores distinguuntur.

Ad quintum dicendum, quod natura salvatur etiam in merito et demerito; et ideo timor naturalis non ponit aliquem gradum distantiae vel propinquitatis ad meritum vel demeritum; et propter hoc de ipso non facit mentionem in divisione prima.

Ad sextum dicendum, quod illae partes timoris assignantur secundum objecta. Sic autem non intendit hic dividere timorem, sed sicut dictum est in corp.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod timor mundanus et humanus, cum sint inordinati, non possunt esse donum Spiritus sancti; sed sunt vel passiones vel electiones similes passionibus, aut etiam habitus, secundum quod habitus nomine operationis vel passionis nominantur. Similiter etiam timor servilis non pertingit ad perfectionem doni, sicut nec fides informis ad perfectam rationem virtutis. In omni enim virtute hoc est commune, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 13 vel 17), quod virtuosus operatur boni gratia, vel propter turpis vitiationem. Timor autem servilis operatur bonum non propter fugam turpis, sed propter fugam tristis; unde deficit a perfectione virtutis, et multo amplius a perfectione doni, quod est virtute perfectius. Timor autem castus, et initialis secundum quod participat timorem castum, habet rationem doni: cuius ratio est, quod altiori mensura suos actus modificat quam fit mensura humana. Mensura enim humanorum operum est rationis bonum; unde virtuosus abstinere a malis, fugiens et timens inconveniens rationis, quod est turpe; et iste timor est annexus cuilibet virtuti. Sed timor qui est donum, facit abstinere a malis propter fugam inconvenientis, quod est in separatione a Deo; et ideo ipsum Deum habet pro mensura suae operationis. Et quia modus a mensura causatur, ideo operatur supra humanum modum, et propter hoc est donum.

Ad primum igitur dicendum, quod timor secundum quod est passio, non est donum, sed secundum quod est habitus quidam a Deo infusus. Similiter etiam neque spes secundum quod est passio, est virtus, sed secundum quod est habitus quidam perficiens ad actum similem passioni, quae est spes. Dolor autem qui est passio sensitivae partis, non est pars poenitentiae, quamvis etiam talis possit esse poenitentiae adjuncta; sed dolor in rationali parte consistens, qui est operatio magis quam passio. Gaudium etiam quod est in parte sensitiva animae non est fructus; sed quod est in ratione, non potest dici passio, proprie loquendo,

quamvis aliquid habeat de similitudine passionis.

Ad secundum dicendum, quod timor eorum quae sunt sub homine, ad infirmitatem hominis pertinet; sed timor Dei, qui est supra hominem, non est infirmitatis, sed maximae perfectionis in ipso: quia in hoc ipso inferius perfectissimum est quod suo superiori maxime subditur.

Ad tertium dicendum, quod timor Dei est amor, non essentialiter loquendo, sed per causam: quia amor est causa timoris.

ARTICULUS II.

*Utrum timor servilis sit a Spiritu sancto.
(2-2, quaest. 13, art. 4.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor servilis non sit a Spiritu sancto. Quidquid enim est a Spiritu sancto, potest esse simul cum ipso. Sed timor servilis non habetur simul cum Spiritu sancto, qui sine caritate non habetur, cum qua non est timor servilis. Ergo timor servilis non est a Spiritu sancto.

2. Praeterea, sicut Deus propter seipsum amandus est, ita propter seipsum timendus est. Sed amor mercenarius quo quis amat Deum propter bona temporalia, non est a Spiritu sancto, cum sit illicitus: quia plus amantur illa bona temporalia quam Deus. Ergo et timor servilis, quo Deus propter poenas timetur, non est a Spiritu sancto.

3. Praeterea, illud quod nascitur ex radice peccati, non est a Spiritu sancto. Sed timor servilis ex timore nascitur, qui est radix peccati; unde super illud Job 5, 2: *Quare non in vulva mortuus sum?* etc., dicit Gregorius (lib. 4 Moral., cap. 23 vel 28): *Cum ex peccato praesens poena metuitur, et amissa Dei facies non amatur, timor ex timore est, non autem ex humilitate.* Ergo videtur quod timor servilis non sit a Spiritu sancto.

Sed contra, Rom. 8: *Non accepistis spiritum servitutis etc.*; Glossa (1): *Unus Spiritus est, qui facit duos timores, scilicet servilem, et castum.* Sed castus timor constat quod est a Spiritu sancto. Ergo et servilis.

Praeterea, non est minus timere Deum quam credere. Sed fides, etiam informis, est a Spiritu sancto. Ergo et timor servilis est a Spiritu sancto.

QAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod usus timoris servilis non sit bonus. Usus enim bonus est quo fit bonum, et bene. Sed secundum Augustinum (2) (de Gratia novi Test., cap. 21, seu epist. 121 ad Honoratum) super illud Rom. 8, *Non accepistis spiritum servitutis etc.*, in timore servili etiam si aliquid fiat bonum, non tamen bene. Ergo usus ejus est malus.

2. Praeterea, omnis actus timoris ex aliquo amore procedit. Sed actus timoris servilis non procedit ex amore caritatis. Ergo procedit ex amore libidinoso: ergo est malus.

3. Praeterea, erga eam circumstantia indebita facit

(1) Nullius nomen praesefereus, etsi ex Augustino colligitur, ex quo et ibi refert Beda (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Refert, ex illo Beda in eum locum; sed ex libro Sententiarum Prosperi, hoc est ex Augustino ab ipomet Prospero collectarum, sumptum est, sententia 172, quae de Negligentis inscribitur (Ex edit. P. Nicolai).

totum actum malum. Sed actus timoris servilis videtur esse serviliter timere, quae est circumstantia turpis. Ergo usus timoris servilis est malus.

Sed contra, cuius usus malus est, ipsum etiam malum est: quia non potest arbor bona fructus malos facere; Matth. 7, 7. Sed timor servilis est bonum, cum sit a Deo. Ergo usus ejus bonus est.

Praeterea, usus timoris servilis est abstinere a peccato, et ad sapientiam introducere. Hoc autem est bonum. Ergo usus servilis timoris est bonus.

QAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod timor servilis non tollatur adveniente caritate. Timor enim servilis a fide informi consurgit. Sed fides informis manet secundum substantiam habitus, et formatur caritate quae advenit. Ergo et timor non expellitur caritate adveniente.

2. Praeterea, per caritatem advenientem non tollitur nisi peccatum, et quod est ex peccato introductum. Hoc autem non est timor servilis, cum sit a Deo. Ergo non expellitur caritate adveniente.

3. Praeterea, quod se habet ex additione ad aliud, includit illud, et non tollit. Sed timor initialis se habet ex additione ad servilem: quia timet poenam sicut servilis, et ulterius separationem. Ergo timore initiali adveniente, non expellitur timor servilis. Ergo nec adveniente caritate, sine qua non est timor initialis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in littera, quod adveniente caritate pellitur timor servilis.

Praeterea, libertas non compatitur secum servitute. Sed caritas adveniens libertatem facit: quia ubi Spiritus Domini, qui sine caritate non est, ibi libertas; 2 Corinth., 3, 17. Ergo timor servilis expellitur adveniente caritate.

Praeterea, nullus principaliter timens poenam, habet caritatem. Sed quicumque habet timorem servilem, est huiusmodi. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod secundum Philosophum (1) (Metaph. (cap. 2)), liber est qui sui causa est; servus autem per contrarium intelligendus est qui alterius causa est, et non sui. Sumus autem causa eorum quae ad nos pertinent per voluntatem: unde illud dicitur aliquis facere libere quod spontanea voluntate facit; illud autem serviliter ad quod faciendum sibi voluntas deest: facit autem illud coactus ab alio violentia vel metu; et ideo cum tristitia, quia omne coactum est contra voluntatem et triste, ut dicitur in 3 Metaph. (cap. 5); et secundum hoc dicitur aliquis ex libertate spiritus aliquid facere, quia beneplacito suae voluntatis delectabiliter facit; timore autem servili, quod facit coactus metu poenae, et per consequens cum tristitia: mallet enim non facere, nisi poena timeretur. Patet igitur quod servilitas ex illa parte consequitur timorem qua ad aliquid faciendum vel dimittendum inclinatur. Haec autem inclinatio non intrat essentiam timoris, sed est effectus ejus; essentiam vero suam habet ex comparatione ad proprium objectum, quod est poena aeterna, quam fides indicat. Unde servilitas est accidens timoris, et non intrat essentiam ejus: et ideo essentia ejus bona est, quia refugere poenas aeternas non est nisi bonum. Unde servilis timor secundum essentiam suam est a Spiritu sancto non tamen donum Spiritus sancti, nisi com-

S. Th. Opera omnia. V. 7.

muniter loquendo, ut dicimus, omne quod a Spiritu sancto datur, donum ejus esse. Sic autem non loquimur de donis. Sed illa servilitatis conditio quae includit privationem voluntatis iustitiae, non est a Spiritu sancto.

Ad primum igitur dicendum, quod quaedam sunt a Spiritu sancto quae non sunt cum Spiritu sancto, sicut fides informis, et timor servilis: quod quidem non est nisi propter defectum comitantem: quaedam vero sunt a Spiritu sancto et cum ipso sunt, sicut caritas; quaedam vero cum ipso, sed non ab ipso, sicut peccatum veniale; quaedam vero nec ab ipso nec cum ipso, sicut mortale.

Ad secundum dicendum, quod objectum amoris est bonum; sed objectum timoris, prout nunc loquimur, est malum quod fugitur. In Deo autem est bonitatem invenire; et ideo est propter seipsum et non propter aliud diligendus. Sed nullum malum in ipso est; est autem ab ipso aliquid malum, scilicet malum poenae; et ideo propter poenam quam infligit, Deum timere, non est malum secundum se. Quomodo autem timore reverentiae bonum excellens timeatur, infra, art. 5, quaestione. 4, dicitur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de timore ratione servilitatis, inquantum scilicet peccatum voluntatem retinet: quod patet ex hoc quod praemisissis verbis subjungit: *Superbit quippe qui peccatum, si liceat non puniri, non deserit.* Vel dicendum, quod timor ille ex quo nascitur timor servilis poenae, quantum ad actum suum non est timor inordinatus, qui est radix peccati; sed est timor naturalis, quo quis omne noevium naturaliter refugit.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod quicquid est de substantia habitus, oportet quod in actu ejus elucescat, eo quod quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5): non autem oportet quod omne quod accidit alicui habitus, semper in actu ejus manifestetur; sicut fidei informi accidit habere aliquid repugnans caritati; non tamen oportet quod semper in actu ejus caritati repugnans aliquid inveniat. Cum igitur servilitas timoris habitus accidit ex imperfectione subjecti, ut ex dictis patet, non oportet quod actus ejus semper conditiones servilitatis in se habeat; sed poterit habere bonitatem proportionatam substantiae sui habitus, non scilicet meritum, sicut nec habitus habet bonitatem gratuitam. Et quia habitus perfectam rationem bonitatis non habet, ideo defectus alicujus debite bonitatis in actu, sive deordinatio aliqua, non repugnat substantiae habitus, sicut repugnat omnis actus inordinatus habitui virtutis, qui habet bonitatem perfectam. Et propter hoc virtutis usus semper est bonus, peccati autem potest esse et bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quando aliquid fit timore servili ratione suae servilitatis.

Ad secundum dicendum, quod actus timoris servilis quando bonus est, non est ex amore gratuito, neque ex amore libidinoso, sed ex amore naturali, quo quis vult consistentiam et bene esse sui subjecti; et ideo horret omnem poenam, sive quam experientia docet, sicut in naturali timore, sive quam fides demonstrat, sicut in servili.

Ad tertium dicendum, quod non semper timere

serviliter est actus timoris servilis, ut ex dietis (in corp.) patet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod timor servilis manet adveniente caritate quantum ad substantiam, sed non quantum ad servilitatem. Constat enim quod homo caritatem habens timet poenas aeternas, quod erat proprium objectum ejus quantum ad substantiam habitus: quod enim haec plus quam alia timeat, non est de ratione habitus, sed de ratione servilitatis.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem rationum (1).

ARTICULUS III.

Utrum timor castus sit idem in substantia cum timore servili. — (2-2, quaest. 19, art. 5, 8 et 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod timor castus sit idem in substantia cum timore servili. Sicut enim se habet timor servilis ad fidem informem, ita timor castus se habet ad fidem formatam. Ergo commutatim, sicut se habet fides informis ad fidem formatam, ita se habet timor servilis ad castum. Sed fides formata est idem in substantia cum fide informi. Ergo et timor castus cum servili.

2. Praeterea, separatio a Deo, quam timet timor castus, includitur in poena aeterna, quam timet timor servilis. Sed sicut se habent objecta, ita se habent habitus. Ergo timor castus includitur in timore servili, et ita non differunt secundum substantiam.

3. Praeterea, ea quorum unum est ratio alterius, ad eundem habitum pertinent, sicut dilectio Dei et proximi. Sed separatio a Deo est ratio omnis poenae aeternae. Ergo ad eundem habitum pertinent; ergo timor castus et servilis non differunt secundum substantiam habitus.

Sed contra, plus distat a perfectione doni timor servilis quam virtus, quae est timore servili perfectior, ut dictum est. Sed donum timoris differt secundum substantiam habitus a virtute. Ergo multo fortius a timore servili.

Praeterea, habitus diversificantur per actus et objecta. Sed inhonestum vel turpe, quod timet timor castus, et triste, sive poenale, quod timet timor servilis, non dicuntur malum una ratione, aequae univoce. Ergo timor servilis et castus non sunt idem habitus.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod initialis differat secundum substantiam a casto. Initialis enim includit servilem, quia timet poenam. Sed servilis secundum substantiam habitus differt a casto. Ergo et initialis.

2. Praeterea, idem non dividitur contra seipsum. Sed timor castus in littera dividitur contra initialem. Ergo non est idem secundum substantiam cum ipso.

3. Praeterea, sicut initialis est perfectior servili, ita castus est perfectior initiali. Sed initialis non est idem cum servili si enim sit idem, non erit

(1) *Al. rationis.*

idem cum casto, qui differt secundum substantiam a servili, ut probatum est. Ergo et castus non est idem cum initiali.

Sed contra, perfectum et imperfectum non variat substantiam habitus. Sed timor castus et initialis differunt secundum perfectum et imperfectum. Ergo non differunt secundum substantiam habitus.

Praeterea, habitus distinguuntur per actus et objecta. Sed idem est objectum quod principaliter respicit timor initialis et castus, ut probatum est. Ergo sunt idem secundum substantiam habitus.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod timor castus diminuat caritate crescente. Timor enim initialis et castus, ut probatum est, sunt idem secundum substantiam. Sed timor initialis decrescit caritate crescente, ut in littera dicitur. Ergo et timor castus.

2. Praeterea, omnis timor habet poenam, ut dicitur 1 Joan. 4. Sed caritas perfecta non habet poenam. Ergo quanto crescit caritas, tanto quilibet timor decrescit.

3. Praeterea, ubi est impossibilitas separationis, ibi non est timor separationis. Ergo quanto aliquis difficilius separatur a Deo, tanto minuitur separationis timor. Sed quanto caritas magis crescit, tanto aliquis difficilius a Deo separatur, quia strictius ei colligatur. Ergo quanto magis crescit caritas, tanto magis decrescit separationis timor, qui dicitur castus.

Sed contra, timor castus est donum Spiritus sancti. Sed omnes virtutes et dona simul crescent, sicut et simul induuntur. Ergo crescente caritate, crescit timor castus.

Praeterea, amor est timoris causa. Sed crescente causa crescit effectus. Ergo caritate crescente crescit timor.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod timor evacuetur gloria adveniente. Ratio enim timoris est possibilitas ad malum. Sed in illis qui sunt in gloria, non est possibilitas ad aliquod malum, quod est timoris objectum. Ergo non erit ibi timor aliquis.

2. Praeterea, spes videtur esse majoris perfectionis quam timor: quia spes perficitur per fortitudinem cordis, timor autem per debilitatem, ut dictum est. Sed spes non manet in patria. Ergo multo minus timor.

3. Praeterea, omne quod est perfectionis, est in Deo. Sed timor non est in Deo. Ergo non est perfectionis: ergo excluditur adveniente gloria.

Sed contra Psalm. 18, 10: *Timor Domini sanctus permanet in saeculum saeculi.*

Praeterea, timor debetur summae majestati. Malachiae, 1, 6: *Si ego Dominus, ubi est timor meus?* Sed in futuro exsolvemus Deo quicquid ei debemus. Ergo timebimus ipsum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est malum: quoddam quod consistit in voluntate ejus cui inest, quod dicitur malum culpae; quoddam vero est malum contra voluntatem ejus cui inest, quod dicitur malum poenae. Malum autem culpae abhorret quis vel ex hoc quod declinat a rectitudine rationis, et sic est timor inhonesti contrarii, inditus cuilibet virtuti; vel, ex hoc quod declinare facit ab ipso

Deo, et sic pertinet ad donum timoris. Horror autem declinationis a regula aliqua, est propter amorem regulae. Unde timor qui est donum, causatur ex amore Dei; et ideo dicitur timor amicitabilis vel filialis, inquantum Deus dicitur pater noster; vel etiam castus, inquantum Deus dicitur metaphoricè sponsus animarum nostrarum. Timor autem servilis, ut supra dictum est, inclinat ad aliquid faciendum contra voluntatem. Unde oportet quod illud malum habeat quasi objectum proprium quod est contra voluntatem, ex hoc rationem mali habens quod est malum poenae; et ita servilis et castus non habent idem objectum, sed diversa; et propter hoc differunt secundum substantiam habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod idem est fidei formatae et informis objectum; non autem timoris servilis et casti. Proportio autem commutata non tenet in omnibus, sed in numeris et magnitudinibus, ut dicitur in 1 Posteriorum (text. 15).

Ad secundum dicendum, quod sicut amicus, quamvis delectationem habeat ex praesentia amiei, non tamen propter hoc querit amiei praesentiam ut in ipso delectetur, sed propter amicum ipsum, cui vult conjungi quantumcumque potest; ita et timor castus non timet separationem inquantum est poena, sed inquantum est elongatio ab amato.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est ratio alterius sicut formaliter complexus objectum, non pertinet ad alium habitum vel potentiam, sicut lux et calor: et hoc modo Deus est ratio diligendi proximum per caritatem. Sed illud quod est ratio alterius sicut causa, non oportet quod ad eundem habitum pertineat, nec etiam ad eandem potentiam; sicut calor qui est ratio odoris, cognoscitur tactu, odor autem olfactu. Et similiter separatio a Deo dicitur esse ratio poenae aeternae sicut causa; unde non oportet quod ad eundem habitum pertineat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet dictorum est considerare duos actus. Unum principalem, quem timor elicit, scilicet refugere hoc malum vel illud. Alius est secundarius, quem timor imperat, scilicet facere aut dimittere hoc vel illud propter fugam illius mali cuius est timor. Timor ergo initialis quantum ad primum actum non differt a timore casto: quia timere poenas aeternas non est actus timoris initialis, sed compatitur secum istum actum, sicut et timor castus: sed actus timoris initialis est timere separationem, sicut et casti; quamvis non ita perfecte. Sed in secundo actu differt castus timor et initialis: quia initialis non solum imperat actum aliquem vel dimissionem propter separationem, sed etiam propter poenam: quod non contingit in timore casto, qui ad solam separationem oculum habet. Actus autem imperati per accidens comparantur ad habitus imperantes; et ideo timor initialis et castus sunt idem in substantia habitus, differunt tamen accidentaliter, ut ex dietis patet.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis non includit servilem secundum essentiam, sed inquantum concurrunt ad unum actum imperandum.

Ad secundum dicendum, quod dividuntur ex opposito ratione illius accidentis in quo differunt, scilicet perfectionis et imperfectionis in actu elicto, et quantum ad motivum in actu imperato, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod timor servilis dif-

fert in objecto, et per consequens in principali actu, a timore initiali, non autem initialis a casto; unde non est similis ratio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in istis timoribus est duplex actus, ut dictum est. Si ergo loquamur de actu elicto, sic aliter dicendum est in timore servili, et aliter in initiali et casto. Actus enim elictus a timore initiali et casto est timere separationem, ad quod duo requiruntur: unum ex parte subjecti, quod imperfectionis est; scilicet possibilitas ad separationem, quia de impossibili non est timor; aliud ex parte objecti, scilicet amor ejus a quo quis timet separari, quia ab eo quod quis non amat, separari non curat; et hoc perfectionis est. Augmentum ergo caritatis facit crescere actum timoris separationis quantum ad hoc quod perfectionis est, sed facit decrescere quantum ad hoc quod imperfectionis est. Et quia habitus ad hoc sunt ut imperfectionem a subiecto abjiciant, ideo crescente caritate crescit habitus timoris casti et initialis. Actum autem quem elicit habitus timoris, qui prius erat servilis, caritas similiter facit decrescere quantum ad possibilitatem poenae; quia quanto caritas est major, tanto est major remotio a poena. Sed non facit ipsum crescere quantum ad comparisonem ad objectum: quia caritas non est amor directe illius boni cui contrariatur illa poena. Nec iterum quantum ad hoc facit decrescere nisi secundum comparisonem, secundum quod caritate crescente semper exceditur (1) magis et magis a timoris casti actu. Si autem loquamur de actu imperato istis duobus timoribus, sic nullo modo actum timoris casti diminuit: et perfecta caritas quantum ad hoc eum foras mittit, ut nunquam jam oculus habeatur ad poenam in agendis vel dimittendis. Actum vero timoris initialis diminuit quantum ad hoc quod habet oculum ad separationem.

Ad primum igitur dicendum, quod initialis in littera non dicitur diminui quantum ad hoc quod habet commune cum casto amore, sed quantum ad hoc quod habet commune cum servili.

Ad secundum dicendum, quod timor non habet poenam, nisi inquantum respicit aliquid quod contrariatur voluntati, scilicet poenam: et hoc est servilis et initialis timoris.

Ad tertium et ad alia sequentia patet solutio per id quod dictum est in corp.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod timor, proprie loquendo, habet malum pro objecto: non autem quodlibet malum, sed malum in arduo constitutum: alias non esset in irascibili. Malum autem quod facile vincit aut vitari potest, non timeamus; sed odimus tantum. Malum autem separationis a Deo est in arduissimo constitutum: unde quando possibilitas ad hoc malum tollitur, remanebit adhuc operatio hominis ad Deum et ad arduum; et ideo tollitur timor quantum ad hunc actum qui est timere separationem, sed manebit quantum ad actum qui est admirari vel revereri illud arduum, quod fit quando ex consideratione tantae altitudinis homo in propriam resiliit parvitatem.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod spes ponit distantiam ad illud arduum, non autem timor; et ideo spes non manet sicut timor.

(1) *Al. saepe extenditur.*

Ad tertium dicendum, quod subdi superiori est de perfectione creaturae, non autem de perfectione Creatoris. Non enim quod est perfectio in uno, est perfectio in altero, et praecipue in Deo. Differt enim perfectio naturae conditae et glorificatae et increatae, ut in 2. dist. 4. dixit Magister.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de aliis duobus donis subsequentibus: et 1.^o quaeritur de fortitudine; 2.^o de pietate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fortitudo quae est donum, differat a fortitudine quae est virtus. — (1-2, quaest. 159, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fortitudo quae est donum, non differat a fortitudine quae est virtus. Quia secundum Dionysium in cael. hierar. (cap. 7), spiritualium proprietates ex nominibus nos oportet accipere. Sed habitus virtutis et doni (1) communicant in nomine fortitudinis. Ergo communicant in proprietate; et ita videntur esse idem secundum rem.

2. Praeterea, Gregorius dicit in 1 (2) Moralium (cap. 13 vel 25), quod fortitudo est quae dat confidentiam trepidanti; et loquitur de dono fortitudinis. Sed hoc idem pertinet ad fortitudinem quae est virtus, quia est circa timores imperturbatus virtuosus fortis, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 11, vel 14). Ergo sunt idem.

3. Praeterea, donum, ut dictum est, differt a virtute, inquantum excedit ipsam. Sed fortitudinis virtus, cum sit circa difficillimum, quod est mors, non potest excedi ab aliquo. Ergo donum fortitudinis non differt a fortitudine virtute.

Sed contra, diversorum generum et non subalternatione posteriorum, diversae sunt species et differentiae, secundum Philosophum in Antepredicamentis. Sed donum et virtus sunt huiusmodi genera. Ergo fortitudo quae est in genere doni differt a fortitudine quae est in genere virtutis.

Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima (3) (cap. 20) dicitur, quod fortitudinis est non tantum terrena cupiditates reprimere (4), sed penitus oblivisci. Sed cupiditates non sunt materia fortitudinis quae est virtus. Ergo oportet quod intelligatur de dono fortitudinis; et ita videtur quod non sit una fortitudo quae est donum, et quae est virtus.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius 1. Quaeritur, quis sit actus eius in via. Et videtur quod non habeat unum actum. Quia, sicut communiter dicitur, fortitudo exequitur in illis ad quae non omnes tenentur, in quibus etiam consilium dirigit, sicut sunt opera supererogationis. Sed haec non possunt reduci ad unum actum secundum speciem, cum huiusmodi opera fere secundum omnes virtutes inveniantur. Ergo fortitudo non habet unum actum secundum speciem.

(1) Al. habitus, virtutes, et donum.

(2) Al. in principio.

(3) Inter opera Augustini supposita (Ex edit. P. Nicolai).

(4) Al. deprimere.

2. Praeterea, Gregorius dicit, quod spiritus fortitudinis est mirabilis et doctrina fulgere. Sed haec duo sunt diversa genera et ad invicem, et ad alios actus, qui dono fortitudinis assignantur. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana (lib. 2, cap. 7), ubi loquitur de donis, quod fortitudinis est ab omnium transcuntium mortifera iuventute seipsam sequerare. Gregorius autem dicit (lib. 1 Moral., cap. 25), quod fortitudo circa adversa fiduciam dat trepidanti. Sed haec duo non reducuntur ad unum genus, cum unum videtur pertinere ad materiam temperantiae, aliud autem ad materiam fortitudinis, vel patientiae. Ergo videtur quod non habeant unum actum.

Sed contra, habitus distinguuntur per actus. Sed fortitudo donum est unus habitus. Ergo habet unum actum.

Praeterea, donum est simplicius quam virtus, cum sit sublimius. Sed fortitudo virtus habet unum actum principalem, scilicet sustinere pericula propter bonum. Ergo multo fortius donum fortitudinis habet unum actum.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius 1. Quaeritur de actu fortitudinis in patria. Et videtur quod ibi nullum actum habeat. Quia in quarta beatitudine ponitur ad statum gloriae perlinens saturari. Sed hoc non significat alium actum. Cum ergo quarta beatitudo dono fortitudinis adapteatur, videtur quod non habeat alium actum in patria.

2. Praeterea, proprium fortitudinis videtur esse difficilia sustinere. Sed in patria omnis difficultas tollitur: alias non esset ibi summa delectatio. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

3. Praeterea, fortitudinis actus ad vitam activam pertinet. Sed vita activa, ut sancti dicunt, non remanebit in patria, sed contemplativa tantum. Ergo non erit ibi actus fortitudinis.

Sed contra, habitus nihil aliud videtur esse quam habitatio ad actum; unde Commentator dicit in 5 de Anima, quod habitus est quo quis agit quando vult. Sed habitus fortitudinis manebit in patria, ut Magister supra per auctoritates probavit. Ergo et actus fortitudinis ibi erit.

Praeterea, habitus sine actu est similis somno, secundum Philosophum in 1 Ethic. (cap. 9 vel 10). Sed felix et beatus, ut ibi dicitur, non est similis dormienti, sed vigilantis, cum sit in ultima sua perfectione. Ergo, cum sit ibi habitus fortitudinis, erit actus.

Solutio 1. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod dona a virtutibus, ut dictum est, differunt, inquantum dona alio modo operantur; et secundum hoc oportet accipere differentiam doni fortitudinis a fortitudinis virtute. Modus autem unicusque ex propria mensura praefigitur, ut dictum est prius. Unde sciendum est, quod fortitudinis virtus mensuram sui actus habet humanas vires; unde ea quae supergrediuntur vires hominis, neque aggreditur, neque sustinet. Unde Philosophus in 5 Ethic. (cap. 10 vel 13) dicit, quod fortis est instupescibilis ut homo, in his scilicet terribilibus quae sunt secundum hominem. Sed donum fortitudinis habet pro mensura sui actus divinam

potentiam, de cuius auxilio confidit, sicut dicitur in Psal. 17, 50: *In Deo meo transgrediar murum*, id est omne quod posset humanae infirmitati obviare.

Ad primum igitur dicendum, quod fortitudo donum et virtus conveniunt in aliqua proprietate, quia utrumque est ad aliquid difficile sustinendum; sed non oportet quod sint omnino idem in re.

Ad secundum dicendum, quod trepidatio ex duobus potest consurgere. Uno modo tantum ex difficultate adversantium; et hanc trepidationem reprimat fortitudinis virtus. Alio modo ex difficultate (1) adversantis simul et infirmitate hominis ad resistendum, vel etiam impotentia; et hanc trepidationem reprimat donum fortitudinis ex fiducia divini auxilii.

Ad tertium dicendum, quod virtus fortitudinis est circa difficillima secundum genus, non tamen secundum comparisonem ad operantem, quia non excedunt vires eius: sed fortitudinis donum etiam est circa illa quae excedunt humanam facultatem; nec tamen stulte, quia non excedunt facultatem divinae potentiae cui donum illud innititur.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod quanto aliqua potentia altior est, tanto ad plura se extendit. Et quia humana facultas est infirma respectu divinae facultatis, ideo ad diversas difficultates sunt ordinatae diversae humanae facultates, et quandoque separantur ab invicem; aliquis enim habet facultatem ut facile superare possit difficultates quae sunt in delectationibus, qui tamen non facile superare potest difficultates quae sunt in passionibus illatis; et sic de aliis. Sed divina facultas est una et eadem respectu omnium praedictarum difficultatum. Et ideo, quia fortitudinis virtus facultati humanae innititur, non est respectu omnium difficultatum, sed respectu aliquarum, quae sunt maxime in genere humanarum; unde excellenter fortitudinis nomen habet: ad alias autem difficultates sunt ordinatae aliae virtutes, quae sunt facultates quaedam. Sed fortitudinis donum utitur divina voluntate quasi sua, secundum quod in Psal. 17, 1, dicitur: *Diligam te Domine virtus mea*; et ideo unum donum fortitudinis se extendit ad omnes difficultates quae in humanis rebus possunt accidere etiam supra facultatem humanam, sicut Apostolus dicebat Philipp. ult., 15: *Omnia possem in eo qui me confortat*. Et ideo oportet actum doni fortitudinis accipere circa omnia difficultata proportionabiliter actui fortitudinis circa quaedam difficilia. Cum autem fortitudo virtus sit circa timores et audacias, habet duos actus: unum qui est aggredi, inquantum moderatur audacias; alium qui est sustinere, inquantum moderatur timores. Sed hic actus est principalior, inquantum difficilior est sustinere difficultates praesentes quam tendere in absentes. Et similiter actus doni fortitudinis principalis est sustinere omnes difficultates sive in passionibus sive in operationibus; et ad hunc ordinatur alius actus qui est difficilia et ardua aggredi spe divini auxilii. Hi autem duo actus non differunt secundum speciem, quia unus ad altum ordinatur, et eadem est ratio dirigendi in ipsis; et ideo donum fortitudinis habet unum actum secundum speciem.

Ad primum igitur dicendum, quod quia supererogationis opera maxime videntur habere difficultatem, de cuius auxilio confidit, sicut dicitur in Psal. 17, 50: *In Deo meo transgrediar murum*, id est omne quod posset humanae infirmitati obviare.

Ad primum igitur dicendum, quod quia supererogationis opera maxime videntur habere difficultatem,

(1) Al. alia ex difficultate.

eultatem humanas vires excedentem, ideo praecipue circa illa dicitur esse donum fortitudinis: nihilominus est et circa alias difficultates, circa quas est etiam virtus communiter, sed non eodem modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ad virtutem fortitudinis pertinet aliquid dupliciter. Uno modo sicut principale obiectum vel actus, sicut mortis pericula quae propter bonum sustinentur. Alio modo sicut instrumenta, vel auxilia, quibus indiget fortis ad suum actum, ut arma et societas bellantium. Ita etiam donum respicit ipsas difficultates quae sunt in passionibus et in operationibus humanis principaliter, sed miracula et doctrinam quasi auxilia ad suum actum; sicut patet in Apostolis, qui miraculis et doctrina totum mundum sub fide captivum duxerunt in obsequium Christi; et secundum hoc dicit Gregorius, quod ad donum fortitudinis pertinet miraculis et doctrina fulgere.

Ad tertium dicendum, quod illa quamvis pertineant ad diversas virtutes, possunt tamen pertinere ad unum donum, ut dictum est; et sic sunt idem obiectum specie, secundum quod specificantur inde unde specificatur donum.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod quicumque (1) operatur secundum aliquam mensuram, oportet quod habeat aliquem actum secundum quem respicit ad mensuram illam, et aliquem secundum quem respicit ad mensuratum. Unde cum fortitudo mensuret actum suum circa difficultates ex divina potestate, habet aliquem actum in comparatione ad difficultates quas sustinet vel aggreditur, et aliquem in comparatione ad divinam potestatem, cui innititur; et primus actus non erit in patria, ubi difficultas nulla erit; sed secundus erit ibi, quia perfectissima divinae potentiae innitetur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in corporalibus quamvis saturitas non nominet aliquem actum, tamen aliquid praesupponit, scilicet sumptionem cibi; ita et saturitas quae ibi ponitur, quae est repletio omnium ex quorum defectu difficultas (2) contingebat, praesupponit quendam spirituales (3) esum, secundum quem homo ab ipsa divina potentia bona praedicta sumit, ei iniuxus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita activa non maneat quantum ad sui essentiam, manet tamen quantum ad sui mensuram in finem: quia in his quae activae vitae sunt, ex ipsa divina veritate regulantur.

Ad tertium patet solutio ex praedictis.

ARTICULUS II.

Utrum pietas sit donum. — (1-2, quaest. 121, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pietas non sit donum. Donum enim immediatius ordinat ad Deum quam virtus. Sed pietas quae est virtus, immediate in Deum ordinat: quia secundum Augustinum in 10 de civit. Dei (cap. 1), proprie pietas Dei cultus solet intelligi, quam graeci theosebiam vocant. Ergo pietas non est donum,

(1) Al. hoc operatur.

(2) Al. facultas.

(3) Al. specialem.

cum non conjungat Deo immediatus quam pietatis virtus.

2. Praeterea, pietas secundum Gregorium in 1 (1) Moralium (ut sup.), est quae docet opera misericordiae frequentare. Haec autem pietas videtur esse idem cum misericordia, quae est virtus. Ergo cum Gregorius ibi loquatur de pietate quae ponitur donum, videtur quod pietas quae ponitur donum, sit virtus. Nulla autem virtus est donum. Ergo pietas nullo modo potest esse donum.

3. Praeterea, pietas, secundum Tullium (de part. Orat. et de Inven. lib. 2), est benevolentia in parentes; et ponit eam partem justitiae. Sed justitia est virtus. Ergo et pietas non est donum.

Sed contra est quod dicitur Isai. 11: ibi enim inter dona computatur.

Praeterea, pietas videtur esse excellentissimum in tota christiana vita: quia ad omnia valet, ut dicitur 1 Tim. (cap. 4). Et hoc etiam dicit ibi Glossa Ambrosii (Ambrosiasti). Ergo pietas maxime debet poni donum.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Quaeritur de actu pietatis quam habet in via. Et videtur quod non habeat unum actum secundum speciem. Augustinus enim in lib. de Doct. christiana (lib. 2, cap. 7) dicit, quod pietatis est honorare sanctos, non contradicere Scripturae, sive intellectae, sive non intellectae: et loquitur ibi de dono pietatis: quod patet ex his quae dicit in quodam sermone de Trinitate (lib. 1 de serm. Domini in monte, cap. 4), ubi eundem actum attribuit pietati, ad quem secundo loco inter dona ascenditur. Gregorius autem assignat ei pro actu, misericordiae operibus insistere. Ergo cum ista duo (2) non reducantur in idem genus, videtur quod actus pietatis non sit in idem secundum speciem.

2. Praeterea, pietas, ut communiter dicitur, in eisdem exequitur (3) in quibus scientia dirigit. Sed scientia dirigit in omnibus actibus humanis, quia docet conversari sine offensione in medio pravae et perverse nationis. Ergo et pietas est circa omnes humanos actus; et ita non habet solum unum actum in specie.

3. Praeterea, secunda beatitudo qua dicitur *Beati mites*, ad pietatem reducit. Sed mititas, sive mansuetudo, est circa passiones irae, ut Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 11 vel 13). Ergo et circa eadem est pietas. Sed ipsa est etiam in communicationibus quae sunt ad alterum, ut patet per auctoritatem Gregorii inductam. Cum ergo haec duo non reducantur ad idem genus, videtur quod pietas non habeat unum actum secundum speciem.

Sed contra, est unus habitus. Ergo habet unum actum principalem.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Quaeritur de actu ejus in patria. Et videtur quod non habeat ibi aliquem actum. Quia pietas in communicationibus consistit quae

(1) Al. in principio.

(2) Al. dona.

(3) Al. exquiritur: item requiritur.

ad alterum sunt. Sed hujusmodi communicationes non erunt in patria, quia omnes sufficientiam ibi a Deo accipiunt: propter insufficientiam enim unus-ejusque in se introductae sunt communicationes, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 7 vel 8). Ergo non erit ibi pietatis actus.

2. Praeterea, ad pietatem pertinet misericordiae opera frequentare, ut dictum est per auctoritatem Gregorii. Sed ibi non erunt opera misericordiae, ubi nulla erit miseria. Ergo actus pietatis non erit in patria.

3. Praeterea, in secunda beatitudine, quae pertinet ad pietatem, ponitur quantum ad statum patriae, possessio terrae. Sed hoc non videtur aliquem actum importare. Ergo pietas in patria nullo modo habebit.

Sed contra, justitiae virtus magis videtur in patria permanere quam fortitudo, ut prius dictum est. Cum ergo donum fortitudinis, quod respondet virtuti fortitudinis, habeat aliquem actum in patria: multo fortius pietas, quae respondet justitiae, ut videtur.

Praeterea, in patria nihil erit otiosum et frustra. Sed habitus frustra esset, si non in actum exiret, quia operatio est finis habitus. Cum ergo habitus doni pietatis in patria maneat, et actus ejus ibidem manebit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod tota moralis materia in tres partes dividitur: scilicet in delectabilia, quae carnalis affectus prosequitur; in difficilia, quae refugit; et in communicabilia, quae ad alterum sunt, quae potius in actione quam passione consistunt. In singulis ergo eorum dirigit et donum et virtus, sed differenter. Virtus enim dirigit in his accipiens regulam aliquid humanum, sed donum accipiens pro regula aliquid divinum. In delectationibus ergo virtute dirigimur quasi dignitate humanae naturae, ejus deturpationem per temporales delectationes refugimus; sed dono dirigimur quasi regula ipsa dignitate divina, a qua separari per iniquationem hujusmodi honorum refugimus; quod ad timorem pertinet. Similiter patet ex dictis, art. 1, quaestione.

1, quod differenter dirigit donum fortitudinis a virtutibus, quae ad difficultates sustinendas vel aggrediendas ordinantur. Et similiter contingit in communicationibus quae ad alterum sunt: quia in his dirigit virtutes, accipientes pro mensura aliquid humanum, puta observantes decentiam, vel debitum ejus qui communicationes facit; sed donum accipit in his regulam ipsum Deum, ut sicut dictum est, quod in fortitudine homo aggreditur difficilia utens divina potentia per confidentiam quasi sua; ita communicat se ad alterum utens Deo quasi seipso, ut scilicet ea quae ipsum decent in hujusmodi communicationibus, quasi Deo unitus exequatur. Unde Dominus, Matth. 3, ad beneficentiam caelestis Patris hortatur, qui solem suum facit oriri super bonos et malos. Et quia communicatio quae ad divina est, nomen pietatis habet; ideo et donum quod in communicationibus divinum mensuram habet, pietas nominatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum immediatus ordinat ad Deum quantum ad modum operandi, sive mensuram operis, quam virtus; non autem quantum ad objectum vel finem. Quamvis ergo pietas virtus, quae patria dicitur, ipsi Deo exhibeatur; in hoc tamen accipit aliquid humanum

pro mensura, scilicet beneficium a Deo acceptum, ratione cuius est debitor ei: sed pietas quae est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.

Ad secundum dicendum, quod pietas donum in hoc differt a misericordia, quia misericordia studet ad relevandas miseriae proximorum ex hoc quod sunt conjuncti vel sanguine, vel familiaritate, vel saltem naturae similitudine, in omnibus aliquid humanum pro mensura accipiens, sicut etiam virtutes; sed pietas donum movetur ad relevandas eorum miseriae ex aliquo divino; scilicet in quantum sunt filii Dei, vel divina similitudine insignit; unde et magis proprie nomen pietatis habet, quae divinum quid sonat: quamvis et ipsa misericordia, secundum Augustinum 10 de civit. Dei (cap. 1), more vulgi pietas dicatur: quod ideo accidit, quia cum sibi Deus quasi sacrificium placere testatur. Unde et Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 6), quod dona habent aliquid simile Deo sacris.

Ad tertium dicendum, quod etiam in parentibus est aliquid divinum respectu filiorum, in quantum ipsi filiis causa sunt essendi; et ideo virtus beneficentiae ad ipsos, pietas vocatur: accipit tamen mensuram aliquid humanum, ut dictum est, in quo differt a dono.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod pietas donum uno et eodem modo dirigit in communicationibus omnibus quae ad alterum sunt, aliam tamen mensuram accipiens quam virtutes: quae mensura, quia simplex est et una, ideo pietas unus habitus est specialis (1); et ex comparatione ad hanc mensuram omnis ejus actus specificatur.

Ad primum igitur dicendum, quod donum pietatis operatur et in materia patriae et in materia misericordiae, quamvis alio modo ab eis; et ideo non est inconveniens, si illa duo ad pietatem pertinent: exhibere enim reverentiam sacrae Scripturae et aliis divinis, ad patriam pertinet videtur.

Ad secundum dicendum, quod scientia dirigit in omnibus humanis, in quibus exequuntur et timor et pietas et fortitudo; sed per quamdam adaptationem scientia et pietas combinantur: quia in his quae ad alterum sunt, homo operans quasi iudicium quoddam exeret: iudicium autem et imperium de agendis ad scientiam pertinet, sicut ad prudentiam; et similiter per quamdam adaptationem fortitudini consilium combinatur: quia in rebus difficilibus, in quibus habet fortitudo executionem, praecipue consilia inquirimus, quamvis consilium in omnibus humanis dirigit.

Ad tertium dicendum, quod ira et perturbat hominem in seipso, et commovet eum ad alium, in quantum est appetitus vindictae; et per consequens mansuetudo hominem et in seipso perficit et ad alterum; et ex hac parte mititas ad pietatem reducit.

(1) Al. spiritualis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de actu pietatis plus potest in patria remanere quam de actu fortitudinis: potest enim non tantum remanere actus qui est per comparisonem ad mensuram quam pietas donum attendit, scilicet adhaerere ipsi Deo; sed etiam actus qui est per comparisonem ad eos quibus beneficia praestare paratus erat secundum affectum, ut scilicet benevolentiam ad eos servet, et de eorum bonis congaudeat, et de suis etiam largiatur secundum modum istius vitae, secundum quem superiores aliquid influunt inferioribus, secundum doctrinam Dionysii (de cael. Hierar., cap. 8).

Ad primum ergo dicendum, quod non erit communicatio ad suppleendam indigentiam, sed ad augendam laetitiam.

Ad secundum dicendum, quod (1) loquitur de pietate secundum actum quem habet in via.

Ad tertium dicendum, quod possessio terrae praesupponit haustum sufficientiae a Deo, per quem possint in alios influere vel secundum affectum vel secundum effectum.

Expositio secundae partis textus.

Hic timor malus est. Non enim quodcumque timetur periculum carnis, dicitur timor humanus; neque quando timetur amissio boni temporalis, dicitur timor mundanus; sed tantum quando talis timor est inordinatus; et ideo semper sonat in malum.

Cum supra Beda duos dixerit (2) esse timores. Beda distinxit timores secundum quod retrahunt a malo culpa, et distinxit secundum retrahentia, quae sunt duo, poena futura, et separatio a Deo. Sed Magister distinxit timores secundum inclinationes ad malum et secundum retractionem, non solum quantum ad motiva, sed etiam quantum ad status.

Sed eo quod mala times, corrigis te. Contra. Augustinus dicit (in Psal. 118 super illis verbis, *Confige timore tuo carnes meas*), quod in timore servili manet voluntas peccandi. Ergo non corrigit se. — Et dicendum, quod manet voluntas non absoluta, sed conditionata, quae velleitas dicitur, ut scilicet peccaret, si impune liceret.

Scientium tamen, quod uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturae diversis locis dicitur initium sapientiae. Videtur hoc esse falsum: quia sapientia est perfectius donum quam timor, et ita timor non est principium ejus. — Et dicendum, quod non est principium sicut ereans essentiam ejus, sed sicut dispositio ad ipsam, a quo incipit motus in sapientiam perveniens.

(1) Sapphe Gregorius. Al. loquimur.

(2) Al. Cum autem Beda dixit etc.