

pra potentiam cognoscentis, sicut dicitur Ecl. 5, 22: *Altiora te ne quaesieris*. Tertium est quando in se nullius utilitatis est, sicut facta contingunt hominibus; unde et curiosi dicuntur qui sunt scrutatores conscientiarum proximi. In omnibus autem istis tribus contingit quod illud quod est uni eurius non est curiosum alteri: quia aliquid est supra unius intellectum quod non est supra intellectum alterius: aliquid autem est utile uni quod non est utile alteri: aliquid etiam facile in peccatum praecipit unum quod non praecipit alium. Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum consilium sit donum.
(1-2, quaest. 52, art. 1 et 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit donum. Donum enim a seipso quis habere non potest. Sed consilium cuiuslibet est a seipso: quia consilium quaestio est, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 3, vel 8). Quilibet autem quaerere potest. Ergo consilium non est donum.

2. Praeterea, sicut in cognitione practica humana est inquisitio, ita et in cognitione speculativa. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam non ponitur aliquid quod inquisitionem importet. Cum ergo consilium inquisitionem importet, videtur quod consilium non debeat poni donum dirigens in vita activa.

3. Praeterea, dona se extendunt ad illa quae sunt de necessitate salutis, sicut dictum est. Sed consilium, secundum quod communiter dicitur, dirigit in his ad quae non omnes tenentur. Ergo consilium non est donum.

Sed contra est quod Isai. 41 inter dona computatur.

Praeterea, virtutes respondent dona. Sed quaedam virtus est ordinata ad bene consiliandum, scilicet eubulia, de qua Philosophus in 6 Ethic. (cap. 3 vel 8) determinat. Ergo videtur quod debeat esse aliquid donum quod perficiat nos ad recte consiliandum.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod consilium donum non differat a dono scientiae. Scientia enim est quae bene conversatur in medio pravae et perverse nationis. Sed hoc non potest fieri sine consilio. Ergo consilium non distinguitur a scientia.

2. Praeterea, in donis quae ad executionem pertinent, idem donum respondet omnibus virtutibus quae sunt circa materiam unam, sicut pietas omnibus virtutibus quae sunt circa communicationes. Sed prudentia et eubulia sunt circa unam materiam, quia circa actum rationis in agibilibus. Cum ergo prudentiae respondeat scientia, eubulia autem consilium, videtur quod consilium et scientia sint unum donum.

3. Praeterea, sicut prudentiae subservit eubulia, ita et synesis. Sed praeter donum scientiae, quod respondet prudentiae, non invenitur aliud donum quod respondeat synesi ad iudicium pertinens. Ergo nec oportet esse aliud donum a scientia quod respondeat eubulia.

Sed contra est quod Isai. 41 unum alteri con-

numeratur; quod non esset, si unum donum forent.

Praeterea, sicut in speculativis est via inventionis et iudicii, ita et in practicis. Sed in donis pertinentibus ad vitam contemplativam est aliud donum quod respondet inventioni, scilicet intellectus, et aliud quod respondet iudicio, scilicet sapientia. Ergo et in donis dirigentibus in vita activa, praeter scientiam quae respondet iudicio, erit aliud donum quod pertinet ad inventionem, et hoc est consilium.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod actus consilii non erit in patria. Consilium enim, secundum Gregorium (lib. 2 Moral., cap. 27 vel 56), contra praecipitationem mentem munit; et Damascenus dicit 2 lib. (de Fid., cap. 23), quod consilium dubitantis est. Sed in patria non erit praecipitatio neque dubitatio. Ergo neque consilium.

2. Praeterea, consilium inquisitionem et discursum importat, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (cap. 6). Sed in patria, secundum Augustinum (13 de Trinit., cap. 16), non erunt volubiles cogitationes, sed utemur deformi intellectu ad similitudinem Angelorum. Ergo in patria non erit consilium actus.

3. Praeterea, eadem ratione esset ibi actus scientiae; nec est dare in quo unus actus ab alio ibi differat, quia ibi inventio non erit. Ergo non erit ibi actus consilii.

Sed contra, directivum nobiliter est executivo. Sed in patria erit aliquis actus timoris, fortitudinis et pietatis, quae sunt exequentia in vita activa. Ergo multo fortius erit ibi actus scientiae et consilii quae sunt dirigentia.

Praeterea, sancti in patria erunt Deo similes. Sed in Deo est consilium, Isai. 23, 1: *Consilium tuum verum fiat*, secundum aliam litteram. Ergo et in sanctis erit consilium actus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 6), consilium est quaestio de operabilibus a nobis, non tamen de omnibus. Quae enim determinata sunt qualiter fieri debeant, sicut litterarum figurae, in dubitationem non veniunt, neque in quaestionem; et ita de eis non est consilium. Similiter etiam cum finis sit principium movens agentem in omnibus operabilibus, non est consilium de fine, sicut nec in aliis scientiis est quaestio de principiis illius scientiae; sed de his quae sunt ad finem, consilium est. In his autem recte consiliatur quis, si debitum finem praestituit; si media accommodata ad finem inveniat, ut non faciat mala propter bona; si tempus sit convenientius rebus agendis, ne per diuturnitatem consilii tempus transeat; et ad hanc rectitudinem consilii perducit eubulia, ut dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 10). Sed quia operabilia humana continguntia sunt, et possunt delicere ne ad finem intentum perducantur; ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cuius est per certitudinem eventus contingentium praevidere. Et ideo oportet quod ad hanc certitudinem mens eleveur supra humanum modum instructu Spiritus sancti: qui enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt, Rom. 8, 14; et ideo consilium est donum.

Ad primum ergo dicendum, quod donum consilii non est ad quaerendum consilium, sed ad invenendum.

Ad secundum dicendum, quod dona dirigentia in vita activa sunt circa contingentia; et ideo oportet quod sit ibi magis inquisitio quam in contemplativa vita, quae circa aeterna est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (ubi sup.) consilium adhibetur in difficilibus, in quibus nobis non credimus; et propter hoc in arduis, ad quae omnes non tenentur, praecipue est donum consilii, sed non tantum in illis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus dirigentes in vita activa distinguuntur quantum ad tria. Primo quantum ad modum operandi: et sic a virtutibus prudentia et eubulia, quae operantur humano modo, distinguuntur scientia et consilium, quae operantur supra humanum modum, ut ex dictis patet. Alio modo quantum ad actus sive vias quae exiuntur ad directionem, quae sunt invenire et iudicare; et sic consilium, quod consistit in inveniendo, distinguitur a scientia, quae consistit in iudicando de inventis per consilium. Tertio modo quantum ad medium; et sic sapientia distinguitur a scientia, inquantum sapientia quandoque dirigit in agendis per rationes aeternas, scientia autem per rationes inferiores.

Ad primum ergo dicendum, quod ad bene conversandum, ut dictum est, duo requiruntur; et ideo oportet esse duo dona.

Ad secundum dicendum, quod diversae virtutes exequentes circa unum genus materiae distinguuntur penes diversas partes materiae, non penes actus agentis. Et ideo ab unitate actus poterit inveniri unus modus aliorum, qui competit uni dono. Sed virtutes dirigentes pertinent ad diversos actus ex parte agentis; et ideo requiruntur diversi modi et diversa dona elevantia ad modos digniores.

Ad tertium dicendum, quod iudicium, quod est

synesis, et praecipue applicanda ad opus, quod est prudentiae, totum pertinet ad unam viam, scilicet iudicativam; et ideo eis non respondet nisi unum donum. Sed eubulia quae pertinet ad aliam viam, respondet aliud donum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est de donis exequentibus in vita activa, quod remanebunt eorum actus circa mensuram ex qua erat modus supra hominem in eorum actibus, non autem circa propriam materiam, quia fortitudo nullam difficultatem sustinebit, ut dictum est; ita in scientia et consilio: quia in patria non remanebunt eorum actus, nec continguntia operabilia dubia, in quibus nunc iudicant et inveniunt; unde non oportet quod sit ibi dubitatio neque etiam discursus. Sed remanebunt (1) in hoc quod convertet se ad illum a quo erat certitudo in eorum iudicio et inventionem supra humanum modum, et erit actus scientiae circa ipsum secundum quod est regula ad iudicandum; actus vero consilii erit circa ipsum, secundum quod est illuminans ad invenendum.

Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus.

Quo fides saluberrima gignitur. Hoc intelligendum est quantum ad distinctionem articulo, sive quantum ad exhortationem ad fidem, secundum quod fides ex auditu est, non quantum ad habitum fidei qui est ex infusione.

Abstinere vero a malis est in medio pravae nationis prudenter versari. Hoc est timoris sicut exequentes, scientiae sicut dirigentis.

Quae naturaliter sunt in natura hominis, quantum ad seminaria scientiae, non autem quantum ad habitum completum. Intellectus autem similiter a natura est.

(1) Al. neque etiam discursus remanebunt.

DISTINCTIO XXXVI.

De conexione virtutum qua non separantur.

Solent etiam queri, utrum virtutes ita sint sibi conjunctae, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui unam habet, omnes habeat. De hoc Hieronymus ait (in Isai. 56): « Omnes virtutes sibi haerent, ut qui una caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. » Quod quidem probabile est. Cum enim caritas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet caritas, et cuncti filii eius, id est virtutes, recte fore creduntur. Unde Augustinus (in Joan. tract. 85, et epist. 29): « Ubi caritas est, quid est quod possit desesse? Ubi autem non est, quid est quod possit profdesse? Cur enim non dicimus, qui hanc virtutem habet, habere omnes, cum plenitudo legis sit caritas? quae quanto magis est in homine, tanto magis est virtute praeditus; quanto vero minus, tanto minus inest virtuti; et quanto minus inest virtuti, tanto magis inest vitium. »

Se conjunctae virtutes pariter sint in quocumque sunt.

Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliae magis, aliae minus in aliquo fuerint, quaestio est. Quibusdam enim videtur quod aliae magis aliae minus habeantur ab aliquo; sicut in Job patientia emicuit, in David humilitas, in Moysa mansuetudo: qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quam per aliam,

sicut eam plenius habet quam aliam; non tamen magis per aliquam mereri dicunt quam per caritatem, nec aliquam plenius a quoquam haberi quam caritatem. Alias igitur magis et alias minus in aliquo esse dicunt, sed nullam plenius caritate, quae ceteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies quas memorat Apostolus dicens (2 Corinth. 1, 2): « Ex personis multarum facierum etc. » Alii verius dicunt, virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt, ut qui in una alteri par existerit, in omnibus eidem aequales sit. Unde Augustinus (lib. 6 de Trinit., cap. 4): « Virtutes quae sunt in animo humano, quomvis alio et alio modo singulae intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem, ut quicumque fuerint aequales, verbi gratia, in fortitudine, aequales sint et prudentia et iustitia et temperantia. Si enim dixeris, aequales esse istos in fortitudine, sed illum praestare prudentiam, sequitur ut huius fortitudo minus prudens sit: ac per hoc nec fortitudinae aequales sint, quia est illius fortitudo prudentior: atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. » Ex his clarescit omnes virtutes non solum esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliqua praeminere virtute, ut Abraham fide, Job patientia; secundum usum exterioris accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime praefert, vel opus fidei vel aliorum ceterarum virtutum praecipue exequitur. Unde et ea praee aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur

secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum. Alibi (epist. 29) Augustinus dicit, in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minus; et unam esse et non alteram: ait enim sic: «Clarissima disputatione tua salis apparuit non placuisse auctoribus nostris, immo ipsi veritati, omnia paria esse peccata, etiamsi hoc de virtutibus verum sit: quia etsi verum est eum qui habet unam omnes habere virtutes, et eum qui unam non habet, nullam habere; nec sic peccata sunt paria: quia ubi nulla virtus est, nihil rectum est; nec tamen ideo non est pravo pravius, distortoque distortus. Si autem (quod puto esse verius, sacrisque litteris congruentius) ita sunt animae intentiones ut corporis membra, non quod videantur oculis, sed quod sentiantur affectibus; et alius illuminatur amplius, alius minus, alius omnino caret lumine; profecto ut quisque illustratione pie caritatis affectus est, in alio actu magis, et alio minus, in aliquo nihil; sic dici potest habere aliam, et aliam non habere; et aliam magis, aliam minus habere virtutem: nam et major est in isto caritas quam in illo. Et ideo recte possumus dicere et aliqua in isto, et nulla in illo, quantum pertinet ad caritatem, quae pietas est: et in uno homine quidem quod majorem habeat pudicitiam quam patientiam, et majorem hodie quam heri, si proficit; et adhuc non habet continentiam, et habet non parvam misericordiam: et, ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeo notionem, virtus est caritas, qua id quod diligendum est, diligitur. Haec in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est: plenissima vero quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, in nemine. » Hic insinuari videtur quod aliquis ea ratione possit dici habere unam virtutem magis quam aliam, quia per caritatem magis afficitur in actu unus virtutis quam alterius; et propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minus habere dici potest, et aliam non habere; cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum, vel essentialium ejusque. In actu vero aliam magis et aliam minus habet, aliam etiam non habet; ut vir justus utens conjugio non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Forte quia magis facit contra caritatem qui gravius peccat, minus qui levius. Nemo enim peccat nisi adversus illam faciendo quae est plenitudo legis. Ideo recte dicitur (Jacob. 2, 10):

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de virtutibus et donis, hic determinat de connexionione eorum. Dividitur autem haec pars in duas: in prima determinat de connexionione virtutum; in secunda de connexionione praeceptorum, quibus actus virtutum imperantur, ibi: *Cum autem duo sint praecepta caritatis, in quibus . . . tota lex pendet et prophetiae, advertendum est quomodo hoc sit.* Prima dividitur in duas: in prima probat virtutes esse connexas; in secunda probat eas esse aequales, ibi: *Utrum vero pariter quis omnes possideat virtutes, an aliae magis, aliae minus in aliquo fuerint, questio est.* Et circa hoc tria facit: primo movet questionem; secundo ponit unam opinionem cum sua probatione, ibi: *Quibusdam enim videtur quod aliae magis aliae minus habeantur ab aliquo; tertio ponit aliam opinionem, quae vera est, ibi: Alii verius dicunt virtutes omnes et simul et pares esse in quocumque sunt.* Et circa hoc tria facit: primo ponit opinionem cum sua probatione; secundo solvit probationem primae opinionis, ibi: *Cum ergo dicitur aliquis aliqua praevincere virtute . . . secundum usum exteriores accipiendum est; tertio confirmat per auctoritatem, ibi: Secundum hunc modum, scilicet secundum rationem actuum exteriorum (excellere dicitur) ut alibi Augustinus dicit.*

« Qui offendit in uno, factus est omnium reus »; id est, contra caritatem facit, in qua pendet omnia.

Repetit de caritate, ut addat quomodo tota lex in ea pendet.

Cum duo sint praecepta caritatis, in quibus, ut praetertum est, tota lex pendet et Prophetiae; advertendum est, quomodo hoc fit, cum in lege et in Prophetis nulla fuerint caeremonialia mandata, quae si ad caritatis sanctificationem pertinuerint, videntur nondum debuisse (1) cessare. Quia vero non justificationis gratia, quam facit caritas, instituta sunt, sed in figura futuri, et in onus imposita; ideo clarescente veritate cessaverunt velut umbra: verumtamen et ipsa caeremonialia secundum spirituales sensum continet, et omnia moralia, ad caritatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa perstringitur, ex quibus cetera emanant: sicut in sermone Domini octo virtutes praemittuntur, ad quas cetera referuntur; et sicut ad decem mandata decalogi cetera referuntur; ita ipsa decem ad duo mandata caritatis pertinent: quia per caritatem implentur, et ad caritatem tanquam ad finem referri debent. Unde Augustinus (serm. de laudibus caritatis): « Totam magnitudinem et amplitudinem diviorum eloquiorum possidet caritas, qua Deum proximumque diligimus: quae radix est omnium bonorum; unde Veritas ait (Math. 22, 40): In his duobus mandatis universa lex pendet et probetae. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involvenda sermonum evolvere; tene caritatem, ubi pendet omnia: quia perfectio est et finis omnium. » Tunc enim praecepta et consilia recte fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Quod vero timore poenae vel aliqua intentione carnali fit, ut non referatur ad caritatem, nondum fit sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim justitiae est qui poenae timore non peccat; amicus vero qui ejus amore non peccat. (Et 1 de Doctr. christ., cap. 73.) Omnium enim haec summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei et proximi. »

(1) Al. debere.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.º utrum virtutes politicae sint connexae; 2.º utrum virtutes gratuitae; 3.º utrum dona; 4.º utrum virtutes sint aequales; 5.º utrum vitia sint connexa et paria; 6.º utrum praecepta connectantur in caritate, ita quod modus sit in praecepto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes politicae sint connexae.

(1-2. qu. 65, art. 1; et de Ver., qu. 1, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes politicae non sint connexae. Virtutes enim istae ex actibus acquiruntur, ut probat Philosophus (in 2 Ethic., cap. 1). Sed actus non sunt connexi. Ergo neque praedictae virtutes.

2. Praeterea, quaecumque connectuntur, oportet quod in aliquo uno connectantur. Sed non est dare aliquod unum in quo connectantur virtutes, nisi prudentiam, in qua connecti non possunt: quia cum prudentia sit quasi ars quaedam operabilium, non est inconveniens quod habeat quidam prudentiam quantum ad unam materiam, et non quantum ad aliam. Ergo non est necessarium quod virtutes sint connexae.

2. Praeterea, sicut prudentia omnes virtutes

morales ordinat, ita sapientia ordinat omnes scientias, quasi caput scientiarum, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 6 vel 7). Sed propter hoc scientiae non sunt connexae, quia communiter ordinantur a sapientia. Ergo nec propter hoc virtutes morales sunt connexae, quia communiter ordinantur a prudentia.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 4 Ethic., cap. 7 vel 8), qui circa magiores honores moderate se habet, non est magnanimus. Constat autem quod virtuosus est secundum aliam virtutem, quam ipse innominatam dicit. Ergo una virtus haberi potest alia non habita.

5. Praeterea, ad unamquamque virtutem politicam pertinet medium in propria materia tenere. Sed videmus ad sensum quod quidam se habent moderate circa materiam unius virtutis qui non habent se moderate circa materiam alterius. Ergo una (1) politica habetur sine alia.

6. Praeterea, Augustinus dicit ad Hieronymum (epist. 29), quod non est divina sententia quae dicitur: *Qui habet unam (2) habet omnes.* Ergo cum omnis vera sententia sit divina, quae secundum Ambrosium (Ambrosiastrium in 1 ad Cor.), omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto; videtur quod non sit vera sententia.

Sed contra, Philosophus (in 6 Ethic., cap. 11 vel 15) probat, quod nullus potest habere prudentiam nisi habeat virtutes morales, neque potest quis habere virtutes morales nisi prudentiam habeat. Ergo oportet ad hoc quod una virtus habeatur, omnes simul haberi.

Praeterea, Tullius dicit (lib. 2 Tuscul., part. 182): *Si unam de virtutibus tuis amiseris, nullam te habiturum necesse est confiteris;* et loquitur de virtutibus politicis, quia de gratuitis nihil ponit. Ergo virtutes politicae sunt connexae.

Praeterea, qui habet castitatem, castus est. Sed qui est castus, virtuosus est: qui autem virtuosus est, nullum vitium ei inest. Ergo qui habet castitatem, caret omni vitio, et ita videtur habere omnem virtutem; et eadem ratio est de aliis virtutibus. Ergo qui habet unam, habet omnes.

Solutio. Respondeo dicendum quod virtus dupliciter potest considerari. Uno modo secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura; et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum; et hoc modo una virtus potest haberi sine alia. Quidam enim sunt naturaliter apti ad liberalitatem, quidam sunt prout ad luxuriam ex natura suae complexionis, et sic etiam contingit in aliis. Alio modo consideratur virtus secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit; et sic accipit nomen politicae virtutis; et hoc modo oportet virtutes omnes esse simul. Et potest triplex ratio ex dictis Philosophorum accipi. Assignatur autem prima a Philosopho in 6 Ethic. (ubi sup.) quae sumitur ab eo quo perficitur quaelibet virtus politica. Inest enim homini inclinatio quaedam naturalis ad actum prudentiae, quae virtus naturalis dicitur, et vocatur a Philosopho *diolicia*, quam nos industria dicere possumus; quae quidem et ad bona et ad mala se habere potest: unde non est virtus: quia virtus est quae opus habentis semper bonum reddit. Un-

(1) Supple virtus.

(2) Supple virtutem.

de si debeat ad hoc perducere quod semper ejus iudicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibeatur. Est autem duplex error in iudicio. Unus qui est circa finem, sicut habens habitum vitii, qui quidem inclinat ad suum actum sicut ad per se bonum; et talis error in agendis assimilatur errori qui est circa principia in speculandis. Alius error est in prosecutione finis, qui contingit cum quis a recta conceptione quam de fine habet, abducitur per passiones; sicut dicitur, quod delectatio corrumpit aestimationem prudentiae; et hic error assimilatur in agendis errori qui est in speculativis circa discursum principiorum ad conclusionem. Utrumque autem errorem prohibet moralis virtus, quae in finem retorem inclinationem facit, et passionem comprimit; et ideo non potest esse prudentia sine morali virtute, dico temperantiam, fortitudinem et iustitiam. Similiter etiam inclinatio naturalis ad ea quae virtutis sunt, quanto major est, tanto est magis noxia, nisi rationis discretio adhibeatur; sicut caecus quanto fortius errat, tanto magis offenditur. Et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet quod a prudentia dirigatur; unde prudentia in definitione moralis virtutis ponitur, ut patet in 2 Ethic. (cap. 6 vel 7). Et ideo oportet virtutes politicae connexas esse. Alia ratio connexionis sumitur ex his quae communiter in omni virtute esse oportet; quorum tamen unumquodque aliqua virtus principaliter sibi vindicat; sicut difficile vindicat sibi fortitudo; medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantiam; rectum vindicat sibi iustitiam; scientiam autem sibi habet prudentia. Et ideo ab his conditionibus unaquaqueque dictarum virtutum nomen accipit. Quia autem illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum; ideo aliae virtutes participant quodammodo aliquam praedictarum conditionum ex virtute quae illud principaliter sibi vindicat. Quia enim fortis est circa maxime difficultia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit. Et hanc causam assignare videtur Seneca, qui dicit (epist. 67), omne quod bene fit, iuste, prudenter, fortiter, temperate fieri. Tertia ratio potest sumi ex fine quem intendit quaelibet virtus. Quaelibet enim virtus operatur propter bonum virtutis; unde si bonum virtutis, quemadmodum virtuosus decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit. Unde Philosophus dicit (in 4 Ethic., cap. 3 vel 4) quod prodigus qui expendit non curans bonum, facile in quantumcumque malum declinat.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis exercetur in actu alienius virtutis, si simul exercetur in actu alienius vitii, nunquam acquirit aliquam virtutem, quia non acquirit prudentiam. Unde oportet ad hoc quod una virtus habeatur, quod bene se habeat quis circa omnia quae in usum vitae veniunt; et sic istis virtutibus simul cum prudentia acquisitis, ex hoc causantur aliae virtutes quae sunt circa ea quae non ita frequenter in usum vitae veniunt, ex hoc ipso quod ratio assuefacta est inferioribus viribus praesens, et inferiores ejus nutum sequi, in quo consistit tota ratio moralis virtutis.

Ad secundum dicendum, quod ex eodem principio procedit prudens circa omnes materias virtutum, scilicet ex intentione boni rationis. Unde non

potest esse quod prudentia acquiratur secundum unam partem materiae moralis virtutis et non secundum aliam, sicut contingit in artibus quantum ad illas materias circa quas eodem modo operantur; sicut carpentarius de nuce et de quercu similiter facit arcam.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium: quia scientiae aliae addunt principia specialia ad principia communia sapientiae; et ideo una illarum potest sciri altera ignorata. Sed morales virtutes non addunt alia principia super principia prudentiae; immo principia prudentiae sunt secundum virtutes morales: quae quidem principia sunt fines moralium virtutum secundum Philosophum (in 10 Ethic., cap. 8 vel 11).

Ad quartum dicendum, quod qui moderate se habet circa mediocres honores, non habet semper actum magnanimitatis; quia eius materia non sibi competit; habet tamen habitum, quo etiam circa illas optime se haberet, si materia illa sibi competere. Et similiter est de liberali et magnifico: non enim est inconveniens quod alicui habenti unam virtutem desit exercitium alterius virtutis quia non habet materiam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de virtutibus naturalibus, ut in dietis patet.

Ad sextum dicendum, quod negatur esse divina sententia, quia non est ex sacra Scriptura prolata, ut ei necesse sit consentire.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes gratuita sint connexae. — (Ibidem.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes gratuita non sint connexae. Beda (1) enim dicit, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent, gloriantur. Ergo habent aliquas virtutes et aliquas non habent.

2. Praeterea, constat quod multi habent fidem qui non habent caritatem. Utraque autem est virtus gratuita. Ergo etc.

3. Praeterea, Christus habuit omnes virtutes alias, cui tamen defuit fides et spes. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

4. Praeterea, perseverantia est quaedam virtus. Sed multi habent virtutes aliquas, in quibus non perseverant. Ergo una virtus potest haberi sine alia.

5. Praeterea, conjugati et innocentes possunt habere castitatem. Sed conjugati non habent virginitatem, innocentes autem non habent poenitentiam. Ergo non est necessarium quod qui habet unam, habeat omnes.

6. Praeterea, nihil est laudabile nisi actus virtutis, neque vituperabile nisi vitium. Sed in sacra Scriptura quidam laudantur de uno, et vituperantur de alio, ut patet Apocal. 2. Ergo potest haberi una virtus sine alia ejus oppositum vitium habetur.

Sed contra, super illud (Psalm. 118): *Feci iudicium et justitiam*, Glossa (2): *A parte totum,*

(1) Haec appendix Bedae non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nihil tale in Glossa nova; nec vetus ad manum est (*Ex edit. P. Nicolai*).

ut qui habet unam omnes habeat virtutes; et qui una caret, omnibus caret.

Idem potest haberi ex Glossa Hieronymi super illud Isai. 16: *Venter meus ad Moab quasi cithara sonabit*; ubi dicit Glossa: *Cithara sonum compositum non emittit, si una chorda rupta fuerit; sic spiritualis venter Prophetarum (1), si una virtus defuerit.*

Praeterea, qui habet caritatem, oportet quod habeat alias virtutes: similiter qui habet alias virtutes, oportet quod caritatem habeat, quae est forma virtutum. Ergo qui habet unam virtutem omnes habet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod virtutes gratuita, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent; quantum autem ad id quod accidit virtuti inquantum est virtus, quamvis forte non accidat ei inquantum est talis virtus, non oportet connexionem esse. Ratio autem connexionis ex tribus sumi potest. Primo ex caritate, quae est forma virtutum, cum quae omnes virtutes simul infunduntur. Secundo ex gratia, quae est quasi totum potentiale ad virtutes, ex qua quodammodo fluunt virtutes, sicut ex essentia animae potentiae. Unde sicut omnes potentiae sunt simul, inquantum connectuntur in essentia; ita omnes virtutes gratuita sunt simul, inquantum connectuntur in gratia. Tertio ex ipsa iustitia generali, qua justificatur impius, quae nihil imperfectum relinquit: quia impius est a Deo dimidium sperare salutem, ut sancti dicunt (2). Unde cum quis justificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Bedae intelligendum est de virtutibus quantum ad usum, et non quantum ad habitum. Diversi enim sancti diversimode excedunt se invicem in virtutibus quas non habent, secundum quod de quolibet confessore dictum est (Eccli. 44, 20): *Non est inventus similis illi qui conservaret legem excelsi.*

Ad secundum dicendum, quod sicut virtutes morales non habent perfectam rationem virtutis, nisi sint directae per prudentiam; ita nec virtutes gratuita, nisi sint formatae per caritatem. Unde supra, distinct. 25, qu. 5, art. 1, quaestione 1 in corp., dictum est quod fides informis non est virtus.

Ad tertium dicendum, quod in Christo fuit de fide quiddam perfectionis est, scilicet visio: hoc enim per se ad virtutem pertinet: non autem fuit in Christo imperfecto, quae quidem accidit virtuti, quamvis per se conveniat fidei.

Ad quartum dicendum, quod perseverantia uno modo est specialis virtus, secundum quod dicit propositum persistendi, ut non recedat quis a ratione recta propter tristitiam, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 7 et 8, vel 9 et 10): et sic est simul de necessitate cum aliis virtutibus. Alio modo est quoddam accidens virtutibus, secundum quod dicit continuationem virtutum usque in finem; et sic non est necessario simul cum aliis virtutibus.

Ad quintum dicendum, quod virginitas non dicit virtutem, sed quoddam accidens virtuti; unde

(1) Al. sic spiritus, vel venter.

(2) Et nominatim quidem Augustinus vel supposititius auctor libri de vera et falsa Poenitentia, cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

potest sine peccato amitti. Poenitentia autem si sit specialis virtus, potest esse in innocentibus sub conditione, ut scilicet si peccarent, poeniterent sicut Philosophus dicit de verecundia in 4 Ethic. (cap. 15 vel 17).

Ad sextum dicendum, quod non solum laudatur actus qui est a virtute, sed actus qui est ad virtutem, quo sunt bona, sed non bene. Similiter non solum semper vituperatur peccatum mortale, quod expellit virtutem, sed etiam veniale, quod est simul cum virtute.

ARTICULUS III.

Utrum dona sint connexa. — (1-2, qu. 68, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dona non sint connexa. 1 Cor., 12, 8: *Alii datur sermo sapientiae per spiritum; alii sermo scientiae secundum eundem spiritum.* Sed sapientia et scientia sunt dona. Ergo alii datur unum donum, et alii aliud; et ita non sunt connexa.

2. Praeterea, Gregorius dicit in Moral. (lib. 1, cap. 13, vel 32), quod minor est sapientia, si intellectu caret. Ergo sapientia sine intellectu haberi potest.

3. Praeterea, Augustinus dicit de sermone Domini in monte secundum Matth. (lib. 1, cap. 4), quod ab uno dono paulatim fit processus ad aliud. Hoc autem non esset, si necesse foret ea simul esse. Ergo dona non sunt connexa.

4. Praeterea, plus distat a communi statu virtutum perfectio transcendens genus virtutis quam perfectio manens in genere virtutum. Sed qui habet virtutes, non oportet quod habeat eas in perfecto statu virtutum: quae quidem perfectio in genere virtutis manet. Ergo multo minus oportet quod habeat perfectionem donorum, quae genus virtutis transcendit: et ita dona non connectuntur sibi in gratia, caritate, vel justificatione: nec est aliud dare in quo sibi connectantur; ergo non sunt connexa.

5. Praeterea, donorum quaedam perficiunt in vita activa, quaedam in contemplativa. Sed multi sunt perfecti in vita activa qui gradum vitae contemplativae nondum attingunt. Ergo dona non habentur omnia simul.

Sed contra, quiddam est de necessitate salutis, oportet esse simul cum gratia. Sed dona sunt de necessitate salutis; quod patet per Glossam. Matth. 6, quae dicit, quod in donis est ut operemur mandata, in quibus est ut ad beatitudinem veniamus. Ergo videtur quod dona sint connexa in gratia, sicut et virtutes.

Praeterea, sapientiae donum ex caritate causatur, ut ex dietis, dist. praec., patet. Ergo quicumque habet caritatem, habet sapientiam. Sed sapientia ponitur in ultimo gradu. Ergo quicumque habet eam, habet omnia alia dona; et sic omnia dona sunt connexa in caritate.

Praeterea, iustitia generalis, defectus qui peccatum implicat, tollit. Sed contra tales defectus dona dantur, sicut consilium contra praecipitationem, ut dicit Gregorius (lib. 2 Moral., cap. 26 vel 36), et timor contra superbia timorem. Ergo simul cum justificatur anima, omnia dona infunduntur.

S. Th. Opera omnia. V. 7.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, dist. 54, quaest. 5, art. 1, donum in hoc transcendit virtutem quod supra modum humanum operatur: qui quidem modus ex mensura altiori quam sit humana mensura, causatur. Huic autem mensurae, quae Deus est, mens humana per caritatem innititur. Et ideo modum istum habent ex ipsa caritate quantum ad esse absolutum, quod esse dicimus secundum quod perficiunt in his quae sunt necessaria ad salutem. Sed quantum ad perfectum esse secundum quod dona ad aliorum se extendunt, quod quidem est per gratiam gratis datam, non oportet quod sint connexa.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi non ponitur simpliciter donum sapientiae et scientiae, sed sermo sapientiae et scientiae; et hoc quidem ad perfectionem donorum pertinet, ut scilicet homo ita sapientia et scientia abundet ut non solum sibi sufficiat, sed per sermonem in alios reducat; unde ponitur inter gratias gratis datae.

Ad secundum dicendum, quod dictum Gregorii facit ad ostendendum connexionem donorum. Vult enim ostendere quod perfectio unius doni non est sine alio; tunc sapientia quae sine intellectu est, et hebes est, et rationem doni non habet.

Ad tertium dicendum, quod gradus ille, sive processus, attenditur quantum ad usum donorum; sicut etiam dicitur quod fides praecedit et pignit alias virtutes, cum quibus tamen simul quandoque infunditur.

Ad quartum dicendum, quod perfectio virtutum secundum intensionem non est de necessitate salutis, sicut perfectio quae est ex donis, ut in omnibus scilicet Deum pro regula habeat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis ad perfectum statum contemplationis non perveniat omnis qui in vita activa est; tamen omnis Christianus qui in statu salutis est, oportet quod aliquid de contemplatione particeps, cum praecipuum sit omnibus: *Vacate, et videte quoniam ego sum Deus*, Psal. 43, 2; ad quod etiam est tertium praecipuum legis.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes sint aequales. — (2-2, quaest. 66, art. 1 et 2; et de Ver., quaest. 3, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes non sint aequales. 1 Coriath. 15, dicitur, quod caritas est major fide et spe. Sed quaelibet harum est virtus. Ergo una virtus est minor quam alia.

2. Praeterea, quantitas virtutis objecto mensuratur. Sed una virtus ad plura se extendit objecta quam alia. Ergo una virtus est major quam alia.

3. Praeterea, habitus est ad actum habitare. Sed homo quandoque est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius. Ergo habet unam virtutem magis intensam quam aliam.

4. Praeterea, supra, dist. 23, dictum est, quod fides, spes et caritas et operatio adaequantur. Sed non omnes operationem virtutum sunt aequales. Ergo nec omnes virtutes.

5. Praeterea, de quolibet sancto legitur (Eccli. 44, 20, juxta applicationem Ecclesiae): *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem excelsi.* Hoc autem non potest esse nisi quia unus ex-

dit alium secundum unam, et alius secundum aliam. Ergo in uno homine virtutes non sunt aequales: alias qui excederet in una, excederet in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 21, 16: *Latera civitatis sunt aequalia*; in quo significatur secundum Glossam quod virtutes gratitiae sunt aequales.

Praeterea, per idem per quod habitus causantur, augentur, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 2). Sed omnes habitus virtutum simul infunduntur cum gratia. Ergo simul augentur cum augmento gratiae. Sed quaecumque simul intenduntur et remittuntur, sunt aequalia. Ergo omnes virtutes sunt aequales.

Praeterea, secundum quantitatem virtutis est quantitas meriti, et per consequens quantitas praemii. Si ergo una virtus esset altera major, eidem deberetur majus et minus praemium quam alteri in quo esset, et e converso: quod est impossibile, cum non sit nisi unum praemium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod est aequalitas secundum quantitatem absolutam, et aequalitas secundum quantitatem comparatam, quae dicitur proportionis aequalitas; sicut patet in digitis manus, qui non sunt aequales secundum quantitatem absolutam, cum unus alteri superpositus excedat ipsum; sunt tamen aequales secundum proportionem: quia sicut quantitas unius digiti sufficit ad suum officium, ita et quantitas alterius digiti: unde et digiti proportionaliter augentur. Quantitas ergo absoluta virtutis potest attendi quantum ad tria: primo quantum ad dignitatem; secundo quantum ad objecta ad quae se extendit; tertio quantum ad intensionem, quae cognoscitur in efficacia et modo agendi. Et his tribus modis contingit quod una virtus excedatur ab alia absolute loquendo: quia una est dignior alia, sicut caritas fide, et prudentia temperantia. Item una est plurium objectorum quam alia, sicut prudentia quam temperantia. Item una secundum speciem suam requirit majorem intensionem quam alia: quia quanto est difficilius objectum, tanto oportet magis contra tendere (1), et intensius in ipsum moveri. Sed secundum quantitatem comparatam sunt aequales, quia proportionaliter in his tribus se habent respectu suorum objectorum: et ideo proportionaliter crescunt.

Ad primum ergo et secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod homo est magis habilis ad actum unius virtutis quam ad actum alterius, non est ex diversitate habituum semper, sed ex diversa dispositione naturali, aut etiam ex exercitio.

Ad quartum dicendum, quod per operationem accipitur ibi exterior actus, qui per morales virtutes completur, quas oportet theologice proportionaliter aequari, ut dictum est. Vel aliter dicendum, quod intelligitur de operationibus quae essentialiter consequuntur ad virtutes, sicut sunt actus interiores, quos etiam oportet aequales secundum proportionem esse; non autem secundum actus exteriores, qui possunt esse vel expeditiores vel impeditiores propter aliqua accidentia.

Ad quintum dicendum, quod hoc dicitur quan-

(1) Forle contenere.

tum ad exercitium virtutum, et usum, et non quantum ad habitum.

ARTICULUS V.

Utrum vitia sint connexa.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia sint connexa. Jacob. 2, 10: *Qui offendit in uno, factus est omnium reus*. Sed non efficitur omnium reus mandatorum, nisi per peccata. Ergo qui facit unum peccatum, habet omnia peccata.

2. Praeterea, peccatum nihil videtur esse in anima nisi privatio virtutis. Sed per unum peccatum mortale privantur omnes virtutes. Qui ergo habet unum peccatum, habet omnia.

3. Praeterea, sicut virtutes procedunt ex bono amore Dei, ita peccata omnia procedunt ex inordinato amore sui, secundum Augustinum (lib. 14 de Civit. Dei, cap. 28). Sed virtutes habent connexionem propter hoc quod conveniunt in caritate. Ergo etiam peccata habent connexionem propter inordinatum amorem, ex quo procedunt.

4. Praeterea, virtus et vitium sunt opposita immediate, ad minus secundum theologos. Sed nulla virtus inest habenti aliquid peccatum. Ergo insunt omnia vitia opposita singulis virtutibus; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, primum est homo ad peccatum, ad minus in statu naturae corruptae, quam ad virtutem: virtus enim est circa difficile. Sed qui habet unam virtutem, habet omnes. Ergo multo fortius qui habet unum vitium, habet omnia.

Sed contra, peccatum contingit infinitis modis, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 4), et Philosophum (2 Ethic., cap. 3 vel 7). Sed impossibile est infinita inesse eidem. Ergo non possunt omnia peccata connexa esse.

Praeterea, Philosophus dicit in 4 Eth. (cap. 11 vel 15), quod malum si sit integrum, importabile fieret, et seipsum corrumpere. Sed si inessent omnia peccata uni, esset malitia moralis integra. Ergo hoc non potest stare.

Praeterea, contraria impossibile est inesse eidem. Sed contrarium est unum vitium alii, sicut prodigalitas liberalitati. Ergo impossibile est esse peccata connexa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet aversio et conversio. Ex parte aversionis peccata connexionem habent, in quantum avertuntur a bono incommutabili: sed ex parte conversionis nullo modo connexionem habere possunt, sicut habent virtutes. Virtutes enim habent esse ordinatum, quia in ipsa potentiarum ordinatione consistit ratio virtutis; sed peccata praeter intensionem et per accidens fiunt; et ideo non redeuntur ad rectum ordinem, nec in aliquo uno connecti possunt. Et praeterea, peccata ex operibus sunt, et contingunt omnifariam, nec sunt ab aliquo principio infundente, sicut virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad amissionem summi boni, a quo omne peccatum avertit: quo amisso, quicquid virtutis habebatur (1) deperit, et omnia virtutum merita mortificantur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum quan-

(1) Al. debetur.

doque nominat actum; quandoque autem nominat maculam, quae est privatio gratiae et virtutis per comparationem ad actum precedentem; quandoque etiam nominat reatum, qui est obligatio ad poenam propter actus inordinate commissos; et ideo secundum diversos actus diversae maculae sunt, et diversi reatus, quamvis sit eadem virtus, vel gratia, qua privantur.

Ad tertium dicendum, quod a caritate procedunt virtutes secundum ordinem rectum; et ideo consonantiam et connexionem habent: sed ex amore inordinato sequuntur vitia extra ordinem; et ideo contrarietatem (1) ad invicem habent, et multifariam dividuntur.

Ad quartum dicendum, quod immediata oppositio, secundum theologos, virtutis et vitii, intelligitur quantum ad actus, et non quantum ad habitus. Aliquis enim per unum actum peccati mortalis perdit omnes habitus virtutum, non tamen per illum actum aggeneratur in ipso aliquis habitus; unde tunc caret utroque habitu. Non est autem inconveniens (2) ut in illo qui habet actum luxuriae, et caret per hoc habitu mansuetudinis, inveniat actus ejus, non quidem ab ipsa procedens, sed ei similis, sicut actus virtutum dicuntur qui sunt ad virtutem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod homo primum est ad peccandum, non requiruntur tot ad unum peccatum, sicut ad unam virtutem; et ideo non est necessarium ut qui habet unum peccatum, habeat omnia, sicut qui habet unam virtutem, habeat omnes.

Utrum autem omnia peccata sint paria, quaere in 2 lib., distinct. 42, quaest. 1, art. 3.

ARTICULUS VI.

Utrum modus caritatis sit in praecepto.

(1-2, quaest. 100, art. 10.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod modus caritatis sit in praecepto. Sicut enim virtutes connectuntur sibi invicem in caritate, ita et omnia mandata ad caritatem redeuntur. Sed virtutes ideo connectuntur sibi in caritate, quia per caritatem formantur. Ergo et praecepta ad caritatem redeuntur, quia modus caritatis sub praecepto cadit.

2. Praeterea, Deut. 6, 6, dicitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua*. Et constat quod ibi praecipitur actus caritatis. Sed ex actu caritatis modificantur opera quae sunt in praecepto. Ergo praedictus modus est in praecepto.

3. Praeterea, Matth. 19, 17, dicitur: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*. Sed nullus potest ad vitam ingredi sine caritate. Ergo modus caritatis est in praecepto.

4. Praeterea, sicut deformationi opponitur formatio, ita prohibitioni opponitur praeceptum. Sed deformatio operum cadit sub prohibitione. Ergo deformatio, quae fit per modum caritatis, cadit sub praecepto.

5. Praeterea, per caritatem actus praeceptorum ordinantur in finem debitum. Sed hoc cadit sub

(1) Al. congruitatem.

(2) Al. conveniens.

praecepto, ut patet per Apostolum, 1 Corinth. 10, 51: *Omnia in gloriam Dei facite*. Ergo et modus caritatis.

Sed contra, nihil cadit sub praecepto nisi quod est in potestate nostra; unde Hieronymus (Pelagius in exposit. fidei cathol.) anathematizat eos qui dicunt Deum aliquid impossibile homini praecepisse. Sed habere caritatem non est in potestate nostra. Ergo modus caritatis non cadit sub praecepto.

Praeterea, quicumque omittit hoc quod est de substantia praecepti, peccat. Sed aliquis diligens Deum dilectione naturali, vel opera pietatis faciens caritate carens, hoc ipso non peccat. Ergo modus non cadit sub praecepto.

Praeterea, homo in statu innocentiae, etiam si gratiam non habuit, habebat unde poterat stare: quod non esset, si modus esset sub praecepto: quia caderet, si sine modo praecepta servaret. Ergo modus non est in praecepto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt quatuor opiniones.

Prima opinio est, quod modus cadit sub praecepto: quia tamen illud praeceptum est affirmativum, non obligat ad semper, quamvis obliget semper: et sic homo non tenetur ex caritate implere mandata, nisi pro tempore illo quo caritatem habet; et sic non obligatur ad impossibile. Sed hoc dictum non videtur sufficiens: quia si modus est de substantia praecepti, simul curret obligatio ad actum et ad modum. Contingit autem quod erit tempus honorandi parentes quando etiam caritatem non habet: unde videtur quod tunc tenetur ex caritate implere.

Et ideo alii dicunt, quod aequaliter currit obligatio praecepti et modi, ut scilicet quodcumque tenetur homo implere praeceptum, tenetur implere illud ex caritate. Nec propter hoc Deus aliquid impossibile praecepit: quia quamvis homo per se caritatem habere non possit, tamen potest facere aliquid unde ipsam a Deo accipiat: quia secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 3 vel 8), quae per amicos facimus, aliquo modo possibilia sunt. Sed hoc non potest stare: quia aliquis in peccato mortali existens, in quolibet actu de genere bonorum, quo praeceptum impletur quod ad substantiam operis, peccaret peccato omissionis, in quantum omitteret modum; quod falsum est.

Et ideo alii dicunt, quod modus nullo modo cadit sub praecepto, et quod homo sine caritate praeceptum legis implet. Sed hoc videtur vicinum Pelagianae haeresi, quae ponebat omnia praecepta sine gratia posse impleri.

Ideo alii mediam viam tenent, et dicunt, quod modus quodammodo in praecepto cadit, et quodammodo non. Dicunt enim ad mandata teneri dupliciter. Uno modo ita quod nisi impleamus hoc ad quod tenemur, sumus omissionis vel transgressionis rei, et secundum hoc tenemur solum ad substantiam mandati, non ad modum. Alio modo ita quod si non impleamus id ad quod tenemur, non percipimus mandati fructum; et sic tenemur ad substantiam operis, et ad modum, sine quo quantumcumque homo substantiam operis exequatur, ad vitam non perveniet. Et haec opinio videtur rationabilior. Constat enim quod praeceptum potest dupliciter considerari. Uno modo in quantum imponitur secundum necessitatem quamdam implendi: et sic nihil debet imponi alicui nisi quod statim

