

De connexione virtutum moralium inter se

secundum doctrinam
St. Thomae Aquinatis

Dissertatio Inauguralis

Facultati Theologicae Universitatis
Friburgensis Helvetiorum

Ad obtinendam Lauream in S. Theologia praesentata

A

P. Fridolino M. Utz O.P.



1937

Albertus-Magnus-Verlag der Dominikaner
Vechta in Oldenburg

Diss. F. T. 123

Nihil obstat.

Friburgi Helvet., die 20. Junii 1937.

Fr. Benedictus M. Lavaud O. P., S. Th. Lect., Dr. phil.

Fr. Jacobus Ramirez O. P., S. Th. Mag.

Imprimatur: Coloniae Agrippinae, die 21. Junii 1937.

Fr. Laurentius M. Siemer O. P., Prior Prov.

Imprimatur: Monasterii, die 24. Junii 1937.

No. L 2628

Meis, Vicarius Episcopo Generalis.

ILLUSTRISSIMO
ET
EXCELLENTISSIMO DOMINO DOMINO
DR. FRANCISCO VON STRENG
REVERENDISSIMO EPISCOPO BASILEENSI ET LUGANENSI
IN SIGNUM GRATI ANIMI

Ad Lectorem

Speculativa tantum penetratio pertingit ad profunditatem doctrinae St. Thomae Aquinatis. Proprium et excellens Doctoris Angelici meritum est speculativa elucidatio et systematica explicatio quaestionum theologiarum decursu saeculorum disputatarum. Qui non pervadit ad istam synthesim capiendam, nihil doctrinae Aquinatis cepisse dicendus est. Attamen theologia St. Thomae non omnimode ab ipso inventa est. Ut verus enim theologus innititur in traditione tum fidei tum theologiae. Elementa, quae ad mirabile quoddam aedificium scientiae theologicae composuit, ex fontibus revelationis, ex Sanctis Patribus et operibus theologorum desumpsit, simul utens disquisitionibus philosophorum diversorum, praecipue Aristotelis. Sanctus Doctor non absolute speculativo modo construxit suam theologiam, sed semper simul attendit ad positiones theologorum, quibus terminologiam, quaestiones plurimas, et non semel etiam conclusiones deprompsit, dans eis novam profunditatem et claritatem, quasi suo ingenio a Deo illuminato theologiam sui temporis informaverit, ut omnino alia et nova apparuerit, sicut anima a Deo creata informat materiam praeparatam, eam ad novum esse substantiale elevans et ad ultimam perfectionem traducens.

Ad doctrinam ergo St. Thomae integraliter comprehendendam cum sagacitate speculativa debet coniungi disquisitio historica, quae inspiciat theologiam coaevorum et praecedentium. Simili modo verum indagatorem St. Thomae diversa opera Doctoris Angelici adire oportet, attendendo ad ordinem chronologicum, ut ultima et profundissima eius solutio nitidius effulgeat.

Conatus sum exemplum practicum proponere talis explanationis doctrinae St. Thomae secundum methodum historico-speculativam. Quia ultimatim profundioram speculativam comprehensionem doctrinae Doctoris Angelici intendi, non mihi proposui critico-litterarias quaestiones solvendas, sed magis insistebam in ipsa doctrina diversorum auctorum exponenda; cui operae maxime mihi inserviebant editiones, quas fecit R. D. O. Lottin O. S. B., meritissimus indagator historiae doctrinarum moralium Scholae primaevae; simili modo magna ex parte historicae inquisitionis mihi dux erat R. D. Thomae Graf O. S. B. eximium opus de subiecto psychico virtutum cardinalium in notis respectivis adductum.

Facultas Theologica Universitatis Friburgensis Helvetiorum istud opusculum in Dissertationem inauguralem admisit. Ipsi et omnibus, qui me in opere conficiendo adiuverunt, debitum gratitudinis persolvo. R. P. Mag. Jac. Ramirez O. P., Theologiae moralis speculativae in eadem Universitate professori, qui ad directionem sua profundissima magnis principibus scholae thomisticae non impari sapientia mihi semper promptissime praesto fuit, imprimis gratias referam. Pari animo gratus sum in R. P. Hier. Wilms O. P., qui per plures annos mihi Theologiae moralis speculativae magister fuit et omni tempore omnique modo sapienti instructione et auxilio ut verus magister et frater mihi libentissime adfuit. Memori mente gratus sum in R. P. Mag. Gabr. Löhr O. P., Professorem Historiae Ecclesiasticae in Universitate Friburgensi Helvetiorum, R. P. Simonin O. P. et R. P. Meersseman O. P., qui opportunis consiliis opus promoverunt. Gratias reddo R. P. Halmer O. P., qui in transcriptione codicum multum me adjuvit, et omnibus amicis, qui onus plagularum castigandarum susceperunt. Speciali modo gratias referam R. P. Dr. O. Decker O. P., directori officinae Albertus-Magnus-Verlag, qui benevole curavit, ut opusculum cito edatur, antequam proficiscar ex Europa in Seminarium Regionale Fochow (China).

In signum grati animi dedicavi hoc opus Exc.mo et Rev.mo D. D. Dr. Francisco von Streng, Episcopo Basileensi et Luganensi, qui a prima iuventute mea sacerdotalem vocationem in me amore et cura custodivit, qui ad sacrum altare me duxit ad Primam Missam celebrandam, quique me in studiis academicis benevolentissime promovit.

Coloniae Agrippinae, die 8. Julii 1937.

Auctor

Index

Ad Lectorem pg. 7.

Tabula abbreviationum pg. 11.

Bibliographia pg. 12.

Introductio pg. 15.

Pars prima.

Conspectus historicus usque ad St. Thomam (21—96).

Capitulum I.

Philosophi antiqui (21—33).

Praesocratici (21) — Socrates (21) — Plato (21) — Aristoteles (23) — Philosophi postaristotelici (32).

Capitulum II.

Patres Ecclesiae (34—46).

1. — Patres Graeci: Clemens Alexandrinus (34) — Origenes (35) — Basilius (35) — Ioannes Chrysostomus (36) — Ioannes Damascenus (37).

2. — Patres Latini: St. Ambrosius (37) — St. Hieronymus (40) — St. Augustinus (41) — St. Gregorius Magnus (45).

Conclusio (46).

Capitulum III.

Theoriae de connexionione virtutum moralium apud scholasticos ante St. Thomam (47—96).

§ 1.

Theoriae de connexionione virtutum moralium apud scholasticos nondum distinguentes inter virtutem infusam et acquisitam (47—64).

St. Bernardus (47) — Schola Abaelardi: Abaelardus (49), Rolandus Bandinelli (49) — Schola St. Victoris: Hugo a St. Vict. (52), Richardus a St. Victore (52) — Petrus Lombardus (52) — Gandulphus Bononiensis (54) — Petrus Pictaviensis (54) — Simon Tornacensis (57) — Alanus de Insulis (58) — Petrus de Capua (60) — Summa dicta Stephani Cantuariensis (60) — Auctor anonymus, fine XIIⁱ aut initio s. XIIIⁱ (61) — Stephanus Cantuariensis (62).

Conclusio (63).

§ 2.

Theoriae de connexionione virtutum moralium apud scholasticos distinguentes inter virtutes infusas et acquisitas (64—96).

Gaufridus Pictaviensis (64) — Gulielmus Altissiodorensis (64) — Hugo

a St. Caro (68) — Summa theologiae auctoris anonymi, codicis Basileensis (68) — Philippus Cancellarius (69) — Gulielmus Parisiensis (72) — Odo Rigaldus (77) — Ioannes Limovicensis (81) — St. Bonaventura (84) — St. Albertus (89).
 Conclusio (95).

Pars secunda.

Doctrina St. Thomae (97—126).

- I. Doctrina St. Thomae in Commentario ad Sententias Magistri Petri Lombardi (97).
- II. Doctrina St. Thomae in Summa theologia, I-II q. 65 a. 1 (103).
- III. Doctrina St. Thomae in Quodlibeto duodecimo, q. XV a. 22 (111).
- IV. Doctrina St. Thomae in quaestione unica de virtutibus cardinalibus a. 2 (112).

Diversae explicationes commentatorum St. Thomae quoad doctrinam de connexionione virtutum moralium (127).

Tabula abbreviationum

Beitr. = Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (begründet von Cl. Bäumker).

Div. Thom. = Divus Thomas (Freiburg).

Rech. Th. Anc. Méd. = Recherches de Theologie ancienne et médiévale.

Rev. Néosc. = Revue Néoscolastique de Philosophie.

Rev. Sc. Ph. Th. = Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.

Rev. Thom. = Revue Thomiste.

Schol. = Scholastik.

Bibliographia

Fontes

- Abaelardus, Opera, P. L. 178.
Alanus de Insulis, Opera, P. L. 210.
Albertus Magnus, Scriptum super X. libros Ethicorum cum Quaestionibus in eosdem (inedit.), cod. H. B. X. 15, Bibl. publ. Stuttgartensis.
— — Opera omnia, ed. Borgnet, Parisiis 1890—99.
Ambrosius, Opera, P. L. 14—17.
Anonymus, Summa theologica codicis Basileensis (ined.).
Aristoteles, Opera omnia, edit. J. Bekker, 1831—36.
Augustinus, Opera, P. L. 32—45.
Basiliius, Opera, P. G. 29—32.
Bernardus, Opera, P. L. 182.
Bonaventura, Opera omnia, ed. Quaracchi, 1892—1902.
Cicero, Opera omnia, ed. Haase, Leipzig 1852.
Clemens Alexandrinus, Opera, P. G. 8—9.
Gandulphus Bononiensis, Sententiarum libri quattuor, ed. I. de Walter, Vindobonae et Vratislaviae 1924.
Gregorius Magnus, Opera, P. L. 75—79.
Gulielmus Altissiodorensis, in quattuor sententiarum libros... explanatio, ed. Fr. Regnault, Parisiis (s. a.).
Hieronymus, Opera, P. L. 22—30.
Hugo a St. Victore, Opera, P. L. 175—177.
Ioannes Chrysostomus, Opera, P. G. 47—64.
Ioannes Damascenus, Opera, P. G. 94—96.
Ioannes Limovicensis, in III. Sent., edit. quoad quaestiones de connexione virtutum a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 38—39; 50—53.
Odo Rigaldus, In quattuor libros Sententiarum, ed. quoad quaestiones de connexione virtutum a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 36—37; 46—50.
Origenes, Opera, P. G. 13—14.
Petrus Cantor, Opera, P. L. 205.
Petrus Lombardus, Libri quattuor Sententiarum, Ad Aquas Claras, 1916.
Petrus Pictaviensis, Sententiarum libri quinque, P. L. 211.
Philippus Cancellarius, Summa de bono, cod. Vat. lat. 7669, edit. quoad quaestiones circa relationem inter caritatem et bonitatem operum moralem a A. Landgraf, Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin, Bamberg, 1923, pg. 261—294; ed. quoad quaestiones de connexione virtutum a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 33—34; 42—43.
Plato, Opera, ed. Didot, Parisiis, 1900.
Richardus a St. Victore, Opera, P. L. 196.

- Rolandus Bandinelli, ed. Gietl, Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., Freiburg, 1891.
- Seneca, Opera omnia, ed. Haase, Leipzig, 1852 sqq.
- Thomas de Aquino, Opera omnia, Romae, 1882 sqq.
- — Opera omnia, Venetiis, 1594—1598.
- — Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi, ed. Madonnet-Moos, tom. 1—3, Parisiis, 1929—33.
- — In X. libros Ethicorum Aristotelis, ed. A. Pirotta, Taurini, 1934.
- — Quaestiones disputatae, ed. Madonnet, Parisiis, 1925.
- — Quaestiones quodlibetales, ed. Madonnet, Parisiis, 1926.

Opera auxiliaria

- Barthélemy I., Morale d'Aristote, Paris, 1856.
- Cathrein V., Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles, Scholastik VI, 1931.
- Dittrich O., Geschichte der Ethik, 3. voll., Leipzig, 1926 sqq.
- Dyroff A., Die Ethik der alten Stoa (Berliner Studien f. klassische Philologie und Archäologie), Berlin 1897.
- Englhardt G., Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik, Beitr. XXX, 4—6, München, 1933.
- Garrigou-Lagrange, La prudence, sa place dans l'organisme des vertus, Rev. Thom. 1926.
- Grabmann M., Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg, 1933.
- — Eine ungedruckte Summa theologiae aus der ersten Hälfte d. 13. Jahrhunderts (Basel, Univ. B. IX 18), Rech. Th. Anc. Méd. 7 (1935) pg. 73—81.
- Graf Th., Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und der Tugenden, Div. Thom. Bd. 10, 2—3 Heft, 1932, Albertus-Magnus-Festschrift.
- — De subiecto psychico virtutum cardinalium sec. doctrinam scholasticorum usque ad saec. XIV., Dissert. Frib. Helv., Romae, 1934.
- Haenel G., Catalogi librorum manuscriptorum, Leipzig, 1830.
- Jaeger W., Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, 1923.
- Ioannes a St. Thoma, Cursus theologicus, ed. Vives, Parisiis, 1883.
- Kaiser E., Pierre Abélard Critique, Dissert. Frib. Helv., Fribourg, 1901.
- Koellin C., Expositio commentaria prima, subtilissima simul ac lucidissima... in Primam Secundae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis. Coloniae Agrippinae, 1512.
- Kolsky H., Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas v. Aquin, (als Manuskript gedruckt, 1933).
- Landgraf A., Das Wesen der läßlichen Sünde in der Scholastik bis zum hl. Thomas von Aquin, Bamberg, 1923.
- Lieshout H. van, La théorie plotinienne de la vertu (Studia Friburgensia), Fribourg, 1926.
- Loening R., Die Zurechnungslehre des Aristoteles, Jena, 1903.
- Lottin O., Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge, Rev. Sc. Ph. Th. 18 (1929) pg. 369—407.
- — La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930), pg. 21—52.

- — La théorie des vertus cardinales des 1230—1250, *Mélanges Mandonnet* (Bibliothèque Thomiste XIV), Kain, 1930, t. II, 233—259.
- — Le rôle de la raison dans l'Ethique d'Albert le Grand, in: *Alberto Magno, Atti della settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9—14. Nov. 1931*, Roma, pg. 153—177.
- — Les débuts du traité de la prudence au moyen âge, *Rech. Th. Anc. Méd.* 4 (1932), pg. 270—293.
- Mansion A., La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents. *Rev. Néosc.* 29 (1927), 307 sqq, 423 sqq.
- Meyer H., *Plato und die aristotelische Ethik*, München, 1919.
- Morin G., *A travers les manuscrits de Bâle. Notices et extraits des plus anciens manuscrits latins*, Bâle, 1927.
- Noble H. D., *La conscience morale*, Paris, 1923.
- Pfeiffer N., *Die Klugheit in der Ethik von Aristoteles und Thomas von Aquin*, Dissert. Frib. Helv., 1918.
- Renz O., *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin*, Beitr. X, 1—2, Münster, 1911.
- — *Der Einfluß des Willens und der Tugend auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens*, Beitr. Suppl., 1913.
- Ruf P. u. Grabmann M., *Ein neu aufgefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards*, Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrg. 1930, Heft 5, München 1930.
- Salmanticenses*, *Cursus theologicus*, Parisii-Bruxellis-Genevae, 1879.
- Thomas de Vio Caietanus, *Commentaria in Summam theologicam Sancti Thomae*, edit. Leonina, Romae, 1882 sqq.
- Überweg-Prächter, *Die Philosophie des Altertums*, ed. 12, Berlin, 1926.
- Urmanowicz V., *De formatione virtutum a caritate*, Dissert. Frib. Helv., Vilnae, 1931.
- Walter I., *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena, 1874.
- Wittmann M., *Die Ethik des Aristoteles*, Regensburg, 1920.
- Zeller E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 5 voll., ed. 4 et 5, Leipzig, 1876 sqq.
- Ziegler Th., *Die Ethik der Griechen und Römer*, Bonn, 1882.
- Zöckler O., *Die Tugendlehre des Christentums geschichtlich dargestellt in der Entwicklung ihrer Lehrformen*, Gütersloh, 1904.

Introductio

Connexio importat unionem plurium. Unio autem plurium potest esse intensior vel remissior, ita ut secundum diversum modum unionis etiam connexio varietur. Secundum duplicem ergo unionem duplex modus connexionis concipitur. Plura nempe possunt coniungi vel unione late et improprie sumpta, qua habetur pura coexistentia diversorum in loco vel subiecto eodem, vel unione stricta et propria, qua constringuntur ad invicem intima cohaerentia. Hoc secundo modo unionis non habetur tantummodo connexio multorum, sed etiam inter multos. Uniens sic se habet ad unita, sicut forma ad materiam. Quapropter consideratio connexionis proprie dictae est quaestio de informatione multorum ab aliquo uno.

Secundum connexionem late et improprie dictam peccata dicuntur esse connexa. Virtutes autem uniuntur proprie et stricte. Ista unio propria duplici modo invenitur in virtutibus: ut imperfecta seu accidentalis, et ut perfecta seu essentialis. Connexio imperfecta seu accidentalis importat unionem plurium in statu perfecto tantum, ita ut singula per se existere possint non tamen in tali perfectione ac si omnes informarentur a superiori. Sic virtutes intellectuales coniunguntur; suprema nempe, scilicet sapientia, omnes inferiores scientias dirigit et informat, ita tamen ut in statu minus perfecto singulae sine tali informatione haberi possint. Perfecte et essentialiter dicuntur connexae virtutes, quando ex sua ratione essentiali postulant coniunctionem cum aliis. Ista unio invenitur in virtutibus vitae moralis. Et quidem duplici modo potest intelligi, secundum quod virtus sumitur vel psychologicè ut habitus, vel moraliter in ordine meriti relative ad ultimum finem. Virtutes morales acquisitae ratione sui esse uniuntur in prudentia acquisita, et analogico modo virtutes morales infusae in prudentia infusa; dona Spiritus Sancti secundum eorum esse habitus coniunguntur sub sapientiae dono in caritate. In esse morali seu meritorio omnes virtutes infusae et dona connectuntur in caritate, secundum talem ordinem, quod primo virtutes theologicae ab ea informantur, deinde dona Spiritus Sancti, virtutes morales infusae, et ultimatim virtutes morales acquisitae.

Notandum occurrit, quod in virtutibus moralibus infusis et in donis, esse habitus et esse meritorium realiter non dif-

ferant. Sunt tamen duae formalitates, quas oportet distinguere in eis, quod ex hoc patet, quod esse habitus et esse meritorium realiter separantur in virtutibus fidei et spei et in virtutibus acquisitis.

Ex comparatione connexionis in ordine physico cum illa in ordine morali apparet, quod relative ad ordinem physicum virtutes acquisitae sint secundum esse meritorium tantummodo per accidens connexae. Tamen in ordine morali ista connexio se habet ut unio per se, in quantum nempe sine caritate nullum datur meritum, nec pro illis virtutibus, quorum esse habitus permanere potest sine coniunctione cum caritate.

Omnia dicta de diversa connexionione virtutum sibi non vindicant laudem totalis integritatis. Posset exempli gratia non tantummodo pro virtutibus intellectualibus sed etiam pro virtutibus vitae moralis connexio accidentaliter demonstrari. Virtutes nempe acquisitae, quando sub prudentia infusa informantur a caritate, accipiunt quoddam accidentale supplementum etiam in esse habitus; adhuc strictius hoc valet pro fide et spe.

Sub respectu doctrinae haec quaestio de connexionione virtutum est summi momenti. Scientia enim consistit in cognitione rerum ut ordinarum. Ista autem ordinatio provenit ex aliquo principio, sub quo contineantur singulae, quae primo aspectu intellectui nostro apparent disparatae et omnino divisae. Non habetur scientia, sed tantummodo aliqualis cognitio de rebus, nisi comprehendantur sub illo principio uniente omnes. Quare non sufficit ad cognitionem scientificam de rebus moralibus, quod homo in particulari bene intelligat diversas virtutes ab invicem specificè distinctas, eas autem non videat in aliquo superiori et universaliori, in quo uniantur. Principium illud universalius et superius potest concipi ut aliquid abstractum, exempli gratia conceptus virtutis communis omnibus singulis virtutibus, vel ut aliqua forma realis physice uniens et continens omnes virtutes inferiores. Quia virtutes non tantummodo unitate ab intellectu proveniente constringuntur, sed etiam reali, ideo scientifica disquisitio diversarum virtutum ultimatim sistit in cognitione istius formae. Cognitio huius formae in ordine ad diversas virtutes formatas est medium cognitionis scientificae de virtutibus, seu est principium systematis virtutum; nam systema nihil est aliud, quam ordinatio rerum sub aliquo principio uniente et comprehendente omnia inferiora.

Iam in ordine philosophico tale pulcherrimum systema apparet, in quantum virtutes non solum quoad communem rationem virtutis philosophicae scilicet quoad secundum-rationem-

esse uniuntur, sed etiam physice sibi cohaerent, prout in prudentia radican- tur, ab ipsa esse et perfectionem acci- piendo. Ipsum secundum-rationem-esse, quod in prudentia essentialiter habetur, quasi per modum radiorum dividitur in diversas virtutes inferiores, ita ut omnes et singulae a ratione perfecta informentur, et non solummodo a ratione respiciente materiam singularem.

In ordine theologico duae uniones virtutum in prudentia scilicet et caritate se habent sicut duo circuli, quorum minor ponitur in centro maioris. Caritas ut suprema forma comprehendit in se omnes virtutes etiam istas quae secundum inferiorem rationem uniuntur in prudentia, ita ut in cognitione caritatis ut formae ultimatim fundatur totum systema virtutum.

Quaestio nostra non est tantummodo theoretica et systematica, sed etiam vere practica, intime ingrediens in vitam nostram. Omnes nos tendimus ad perfectionem. Perfectum autem est aliquid unum et simplex in sua ratione perfectionis. Et sic omnes nos quaerimus aliquam unitatem in vita nostra morali.

Ut homines istam unitatem assequimur in quantum omnibus actionibus nostris formam eandem scilicet esse-secundum-rationem imponimus. Iam philosophice constat, quod non datur aliqua norma singularis, quae valeant tantummodo pro hac vel illa virtute, sed omnes eodem modo mensurantur, scilicet ratione perfecta seu prudentia. Vita honesta non consistit in hoc vel illud facere praecise, sed in vivere secundum rationem, et quidem secundum rationem totalem; ex doctrina enim de connexione virtutum in prudentia elucet non sufficere nobis, ut studeamus recte nos exercere in aliqua singulari virtute sine respectu ad alias, quia forma quam actionibus imponere debemus, est una respiciens totam moralitatem nostram, scilicet ipsa ratio humana integraliter perfecta secundum habitum prudentiae.

Ut filii Dei vita nostra moralis per caritatem ad unitatem cum Deo elevatur. In caritate vita nostra ita unita apparet, ut multiplicitas virtutum et actionum videtur esse sublata, eo nempe quod una lex tantum viget in omnibus: caritas, et simul una libertas: ipsa caritas, quapropter S. Augustinus potuit dicere: ama, et fac quod vis.

Eminens valor practicus huius quaestionis impulit per- magnos viros eruditos ad tractandum de ea.

In ordine philosophico scilicet quoad virtutes acquisitas omnes autores, qui nondum cognoverunt revelationem, unitatem servare tendebant, et quidem vel aequiparando omnem virtutem prudentiae vel colligando habitus distinctos in prudentia.

Theologi, qui cognoverunt distinctionem inter virtutes acquisitas et infusas, non ita facile pervenerunt ad aliquod systema virtutum philosophicarum. St. Thomas Aquinas primo Aristotelicam doctrinam cum omnibus consequentiis exhibet.

Item St. Thomas primo invenit analogicam unitatem virtutum moralium infusarum secundum rationem habitus in prudentia infusa. Ad intelligendam connexionem virtutum in caritate, viae paratae erant per sacram Scripturam. Caritas enim praedicatur in sacris litteris ut vinculum omnis perfectionis, ut virtus quae omnia operatur et omnibus virtutibus valorem coram Deo tribuit. Propterea omnes auctores aliquo modo intellexerunt unionem virtutum in caritate. Alii eam sic exaltaverunt, ut singulas quasi manifestationes tantum caritatis admiserunt, alii distinguentes diversos habitus, eos omnes intime in caritate radicari cognoverunt. Tamen ante St. Thomam ista unio in caritate non fuit intellecta ut vera et propria connexio ratione formae in sensu stricto acceptae, sed magis ut coexistentia ratione communis fontis. St. Thomas qui, saltem in posterioribus operibus, praebet talem strictum conceptum caritatis ut formae, primo virtutes vera et propria connexione ad invicem colligavit.

Sub duplici respectu connexio virtutum considerari potest, ex alto scilicet et ex imo. Sub primo aspectu connexio consideratur in ipsa forma dante omnibus inferioribus esse et perfectionem; sub secundo inspicuntur multiplices virtutes ut radicatae in forma uniente. Si consideratio procedit ab ipsa forma, necessario totus complexus unitarum debet simul comprehendendi, secus forma in sua integrali perfectione non intelligeretur. Sic exempli gratia tractando de caritate ut forma, omnes virtutes tum infusas tum acquisitas et dona Spiritus Sancti nos oporteret considerare secundum earum unitatem in caritate. Veniendo autem ex multiplicata scilicet ex unitis, tunc unum complexum separare possumus ab alio, exempli gratia praescindendo connexionem virtutum a donis. Et sic in ista dissertatione non intendimus integraliter tractare de duplici forma vitae moralis, scilicet de prudentia et caritate, sed exeundo ex multiplicata virtutum quaerimus quomodo, scilicet in qua forma uniantur. Quoad virtutes morales tum acquisitas tum infusas duplicem unitatem monstrare studemus, scilicet in prudentia et caritate.

Istam limitatam quaestionem secundum solutionem St. Thomae proponere est primum intentum huius dissertationis. Ad ostendendam subtilem et excellentem solutionem Doctoris Angelici anteponitur conspectus aliquis historicus. Non completo tractatu sed tantummodo brevi conspectu praecipui auctores citantur, qui nostram quaestionem attigerunt, semper intendendo etiam in hac prima parte historica clariorem et profundiore intelligentiam doctrinae St. Thomae, quae ponitur in secunda parte dissertationis. Doctrina Doctoris Angelici praesentatur in sua propria evolutione secundum chronologicum ordinem operum, et eius solutio simul speculative defenditur.



Pars Prima

Conspectus historicus quaestionis usque ad St. Thomam.

CAPITULUM I.

Philosophi antiqui.

Per se patet, philosophos antiquos tractantes de virtutibus acquisitis tantum, nihil scientes de revelatione et consequenter nec de virtutibus infusis, tantummodo pro connexionem virtutum acquisitarum citari posse.

Praesocratici. — Ethica eorum opinionem vulgarem non transcendit propterea apud eos nihil de doctrina connexionis virtutum quaeri et inveniri potest.

Socrates nihil confert ad scientificam expositionem connexionis virtutum, non agnoscens plures distinctas virtutes, quae possent dici connexae. Virtus enim nihil est aliud secundum Socratem quam intelligentia in id, quod hominem beatificat. Cum autem sit una tantum scientia, sequitur, quod sit una tantum virtus¹.

Plato intio quidem suae vitae scientificae valde se accommodat doctrinae Socraticae de sapientia et de eius unitate cum omni virtute², tamen postea magis magisque discedit

¹ cf. Xenophon, Memorabilia III 9, 5.

² In hoc tamen differt, quod sapientia apud Platonem non solum est practica scilicet prudentia, sed etiam speculativa, quae consistit in contemplatione boni per se. Cf. Jaeger, Aristoteles pg. 249; H. Meyer, Platon und die aristotelische Ethik, München 1914, p. 71; Graf, de subiecto psychico virtutum cardinalium secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saec. XIV., Diss. frib. pg. 13, qui comparat phronesim platonicam cum fide nostra infusa et dono sapientiae, qui item sunt speculativi et practici. — Phronesis tamen platonica magis est speculativa quam practica,

ab eo, admittendo diversas virtutes residentes in diversis subiectis psychicis³. Assumpsit istam positionem ex analogia inter civitatem et animam humanam; sicut nempe in societate humana videt tres ordines, scilicet principes seu custodes, agricolas et fabres, ita pari modo in individuo tres partes distinguit, scilicet rationalem, irascibilem et concupiscibilem. Duabus prioribus partibus attribuit speciales virtutes, infimae autem nullam reservavit, nisi illam communem, quae se extendit ad omnes, scilicet temperantiam. Temperantiam enim nominat „harmoniam“ inter omnes partes animae. Licet ergo secundum Platonem singulae partes sint quasi sui iuris, et virtus uniuscuiusque partis possit existere sine alia, tamen in hoc omnes quodammodo connectit, quod tribuit omnibus temperantiam, quae est unio seu harmonia, ideo connexio omnium⁴.

non pertingens usque ad singulare et particulare hic et nunc. Cf. Mansion *Autour des Ethiques d'Aristote*, *Revue Néo-scholastique de Philosophie* 33 (1931) pg. 100.

Quoad diversam nominationem ipsius phronesis Platonicae cf. H. Meyer, *Plato und die aristotelische Ethik*. pg. 70 sq; H. van Lieshout, *La théorie plotinienne de la vertu* (*Studia Friburgensia*), Fribourg, 1926 pg. 9 Not. 2; cf. Graf loco cit. adn. 27.

³ cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*. II. Teil, I. Abt. pg. 882 sqq.; Graf, de subjecto psych. pg. 12—16.

⁴ Similem generalitatem attribuit Plato justitiae, quae omnes singulas partes animae ordinare dicitur, ut suum proprium operentur nec destruent se invicem. Difficile est dictu, quae differentia vigeat inter temperantiam et justitiam apud Platonem. Utraque apparet apud eum ut aliquid generale, exceptis aliquibus locis, in quibus temperantiae proprietates virtutis individualis attribuitur, scilicet munus repressionis concupiscentiae ciborum et venereorum (Rep. III. 389 DE; 390 A; Phaedrus 237 E sqq.; Phaedon 68 C. Symposium 196 C; cf. Graf, l. c. pg. 15 adn. 35). — Ziegler putat temperantiam Platoniam esse aliquid mere negativum, justitiam autem esse positivam virtutem; contra quam sententiam pugnat Zeller l. c. pg. 884 nr. 2: „Auch Ziegler's Bestimmung (Geschichte der Ethik, I. 89. 287), daß die Sophrosyne eine rein negative Tugend, die Niederhaltung des dritten Teiles sei, befriedigt mich nicht ganz, denn die Xymphonia und Homodoxia des Beherrschenden und des Beherrschten (442 C, f.) ist nichts bloß Negatives.“ Nec tamen certe potest determinare, quae sit propria differentia inter utramque virtutem Platoniam: „Eine ganz scharfe und wenigstens unter den Voraussetzungen der platonischen Psychologie haltbare Unterscheidung scheint sich allerdings aus Platos Aussagen über dieselben überhaupt nicht gewinnen zu lassen.“ (Zeller *ibid.*)

Quidquid sit de hac lite, justitia magis videtur unicuique parti attribuenda esse, ita ut, si Aristotelico modo loqueremur: ipsa justitia esset virtus analogice generalis, quae in tot justitiis divisa sit, quot sint virtutes particulares. E contra harmonia inter omnes, quam vocat Plato fere in omnibus locis temperantiam, videtur una esse singularis virtus omnibus tamen insimul communis.

Cf. ad hanc quaestionem de differentia justitiae et temperantiae apud Platonem: R. Hirzel, *Über den Unterschied der „dikaiosyne“ und der „sophrosyne“ in der platonischen Republik*, *Hermes* VIII (1874), et auctores supra citatos. Cf. Graf, l. c. pg. 16. adn. 39.

Plato ergo connexionem quasi „substantiavit“, in quantum ipsam habet non ut relationem tantum unter virtutes, sed ut aliquam propriam virtutem, quam nominat temperantiam⁵.

Virtutes morales propter dependentiam earum a recta ratione alligatas esse prudentiae Plato cum antiquioribus⁶ semper enuntiavit⁷. In posterioribus operibus etiam aliqualem dependentiam prudentiae a virtutibus agnovit in eo sensu, quod docuit influxum passionum in partem cognitivam⁸.

Aristoteles non uniformiter in diversis operibus suam doctrinam proposuit. Secundum modernos apud Stagiritam magna evolutio invenitur⁹. Licet quidem iam in prioribus operibus ad moralem doctrinam pertinentibus, in multis correxerit suum magistrum, tamen propriam suam sententiam nondum cum illa claritate exhibet sicut in libris Ethicorum ad Nicomachum. Propterea in hac expositione doctrinae Aristotelicae inquisitio ad istud opus coarctatur adhibitis etiam Politicis¹⁰.

Centrum, a quo dependet tota vera expositio connexionis virtutum, est sana doctrina de prudentia.

Aristoteles in hoc cum Socrate convenit, quod prudentiam ponit ut virtutem intellectualem, scilicet vere cognitivam, sed eam praecise seiungit ab exaggeratione intellectualismi Socratici, clare distinguendo inter virtutem et scientiam. Insuper prudentiam distinguit ab omnibus aliis habitibus cognoscitivis, tum a theoreticis tum ab arte¹¹. Distinctionem in theoreticam

⁵ cf. Zeller, l. c. pg. 883.

⁶ Solon, Theognis, Heraclitus, Democritus, Socrates etc. cf. H. Meyer, l. c. pg. 91.

⁷ Lach. 193 A—C; Phaed. 69 B; Rep. IX 591 B etc. cf. Meyer l. c. pg. 91. Graf pg. 31 adn. 104.

⁸ cf. H. van Lieshout, l. c. pg. 12 sqq.; Überweg-Pächter, l. c. pg. 249, cf. Graf l. c. pg. 13; quoad dependentiam cognitionis a passionibus cf. Rep. III 409 A; Leg. V. 731 E—732 A; Cf. Walter J., Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie, Jena, 1874, pg. 116 sqq.; H. Meyer l. c. pg. 210 sq.

⁹ W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin 1923. — Mansion, La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents, Revue Néo-scholastique 29 (1927) pg. 307 sqq., 423 sqq. — Evolutio in doctrina Aristotelis jam antea cognita (ex. gr. a Zeller) fuit praecisius determinata a Jaeger. cf. Mansion l. c. pg. 317 sq.

¹⁰ De authenticitate et redactione librorum Ethicorum ad Nicom. praesertim librorum VI et VII, qui in nostra dissertatione imprimis adducuntur, nihil definiatur. Opere utimur, sicut nunc iacet, omittentes diversas solutiones et theorias in hac quaestione, cf. Mansion, Rev. Néosoc. 29 (1927) pg. 444 sqq. Quoad politica cf. ibid. pg. 451 sqq.

¹¹ Quoad distinctionem prudentiae ab habitibus intellectualibus theoreticis cf. Eth. Nic. VI. c. 4, 1140 a 16 sq.; c. 5, 1140 b 1 sqq.; c. 5, 1140 b 22 sqq. Quoad distinctionem prudentiae ab arte cf. Eth. Nic. VI. 5, 1140 b 21—30.

et practicam rationem aliquo modo ex conceptu „opinionis“ Platonicae derivare potuit¹². Opinio nempe Platonica habet pro obiecto singulare et contingens, in oppositione ad scientiam, quae considerat necessaria. Plato autem sumpsit hanc distinctionem magis ex diversis subiectis quibus inest, quam ex parte obiecti. Opinio Platonica est imperfecta scientia, scilicet scientia vulgaris. Scientia perfecta, quae habet pro obiecto necessaria, ab illis tantum habetur, qui sunt maioris intelligentiae et capacitatis. Imperfecta autem scientia potest perfici, et sic transire in perfectam¹³. Aristoteles e contra sumit distinctionem ex ratione obiecti, et sic ex metaphysica consideratione distinguit inter rationem practicam et theoreticam. Distinctio prudentiae contra artem est meritum omnino proprium ipsius Aristotelis. Clare cognovit differentiam inter actionem, quae est ad intra, quae scilicet perficit ipsum agentem, et operationem, quae est ad extra, scilicet ad opus extra ipsum agentem perficiendum¹⁴. Sic ergo Aristoteles accurate determinat prudentiam ut virtutem intellectualem practicam agibilem, seu ut rectam rationem agibilem.

Istam praecisam rationem prudentiae intime coniungit cum virtutibus moralibus, ita ut sit inter ipsas mutua dependentia. Iam Plato quidem, saltem in posterioribus operibus prudentiam ut dependentem agnovit ab aliis virtutibus. Tamen eius prudentia, iam in hoc deficiens, quod non sit pure practica, sed simul ut sapientia vere speculativa, non se extendit usque ad individualiter hic et nunc determinandum¹⁵. Prudentia Platonica nullo modo considerari potest ut medium connectens virtutes. Insuper quoad mutuam influxum inter utramque nihil invenitur apud Platonem.

Quod omnis virtus necessario dependeat a ratione, facile etiam omnibus praecedentibus evidens erat. Tamen Aristoteles maiori cum claritate determinavit istam rectam rationem praerequisitam ad directionem actionis humanae. Prudentiam essentialiter imbibitam agnovit in omni virtute, ita ut eam in ipsa definitione virtutis moralis posuerit¹⁶. Aristoteles duo elementa omni actioni humanae inesse vidit, prudentiam scilicet et virtutem moralem¹⁷. Virtus dat finem rectum, pru-

¹² „Daß die praktische Vernunft des Aristoteles der platonischen „Meinung“ (dóxa) nachgebildet ist, kommt bereits durch die Benennung (dikastikón) zum Ausdruck.“ Wittmann M., Die Ethik des Aristoteles, Regensburg, 1920, pg. 82.

¹³ cf. Wittmann, ibid.

¹⁴ cf. Wittmann, l. c. pg. 84; quoad distinctionem inter „poiesis“ et „praxis“ apud Aristotelem cf. Eth. Nic. VI. 2, 1139 b 3. 5; 1140 b 7.

¹⁵ cf. supra adn. 2.

¹⁶ Eth. Nic. II. 6, 1107 a 1 sq.; cf. Zeller, l. c. II. Teil, 2. Abt. pg. 633.

¹⁷ Eth. Nic. VI. 13, 1144 a 6.

dentia autem proponit medium. Electio quidem recta fit a virtute morali, sed viam ad istam electionem praeparat „quaedam potentia quam vocant dinoticam“, quae autem dinotica habituata in ordine ad electionem est prudentia¹⁸. Illa habituatio fieri per ipsas virtutes morales Aristoteles asserit, sicut infra exponetur.

Stagirita agnovit aliquam virtutem, quae potest esse sine prudentia, quae autem non meretur nomen propriae virtutis. Sicut enim in anima duae sunt species principiorum operativorum, dinotica scilicet et prudentia, ita etiam ex parte appetitiva, quae pertinet ad morales, sunt duae species, scilicet virtus naturalis et moralis¹⁹. Ad virtutes naturales, seu ad dispositiones naturales, non requiritur prudentia, quia istae sunt homini datae tamquam inclinationes cum ipsa natura coniunctae. „Etenim in pueris et bestiis naturales existunt habitus“. Illae autem naturales dispositiones non sunt proprie virtuosae, nisi sunt ex discretione rationis, scilicet ex prudentia regulante²⁰. Ista essentialis dependentia virtutis moralis a prudentia erat ansa, quare Socratici asserebant identificationem omnis virtutis cum prudentia: „propter quod aiunt omnes virtutes prudentias esse“²¹. Aristoteles bene distinguit positionem Socraticam: „quoniam prudentias existimabat esse omnes virtutes, peccavit. Quoniam autem non sine prudentia, bene dicebat²².“ Stagirita suam doctrinam de dependentia virtutis moralis a prudentia confirmatam videt per hoc, quod „moderni“²³, definientes virtutem „esse habitum“, apponant: „quae secundum rectam rationem“²⁴. Recta autem ratio importat prudentiam. Et sic videntur omnes „devinare“ ad veram virtutem necessario prudentiam requiri²⁵. Aristoteles autem addit²⁶, quod non sufficiat dicere virtutem esse habitum

¹⁸ Eth. Nic. VI. 13, 1144 a 20 sqq.

¹⁹ Eth. Nic. VI 13, 1144 b 1 sq.

²⁰ Aristoteles hic non nominatim quidem, sed tamen quoad sensum loquitur de prudentia. Ista enim discretio rationis seu intellectus est prudentia. Non potest esse dinotica pura, quia haec, sicut supra Aristoteles dixerat (Eth. Nic. VI. 13, 1144 a 25 sqq.), est indifferens quoad bonum et malum, prout homo sibi proponit finem laudabilem vel pravum. Illa ergo per se non dat bonitatem, sed ut sit bona, seu ut dirigat in ordine ad bonum, indiget determinatione perfecta per virtutes morales. Per virtutes morales enim finis proponitur et sic dinotica determinata ad bonum assequitur perfectionem. Ista discretio rationis per quam fit actio bona est prudentia.

²¹ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 17.

²² Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 19—21.

²³ Terminus „moderni“ est a St. Thoma hic posita. Aristoteles habet: „nunc omnes“. Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 21.

²⁴ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 23.

²⁵ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 24.

²⁶ Eth. Nic. VI 13, 1144 b 25.

„secundum“ rectam rationem, sed determinari oportere „cum“ recta ratione; sic enim clarius exprimi, quod ipse agens debeat suam virtutem coniungere cum prudentia, et quod non sufficiat aliquem operari secundum quamcumlibet scilicet etiam alterius rectam rationem²⁷. Socrates erravit identificando habitum bonum cum recta ratione (sc. scientia). Plato abnegando prudentiae directionem actionis particularis hic et nunc nimis separavit virtutem a prudentia et sic diminuit valorem practicum ipsius. Aristotelis doctrina stat in medio inter extrema, scilicet inter identificationem prudentiae cum omni virtute, et inter separationem utriusque, asserens virtutem moralem essentialiter quidem distingui a prudentia, sed tamen essentialiter ab ea in esse dependere. Accurate distinguens prudentiam ut virtutem intellectualem a virtute eliciente actionem virtuosam, nihilominus bene novit salvare eius, scilicet prudentiae, valorem practicum²⁸.

Post haec dicta de dependentia virtutis moralis a prudentia, Stagiritica concludit, sic manifestum esse, quod impossibile sit aliquem hominem habere virtutem moralem sine prudentia; immediate tamen, alludens ad ea, quae iam quoad dependentiam prudentiae a virtutibus moralibus dixerat, prosequitur: nec etiam aliquem prudentem esse sine virtute morali²⁹. Haec assertio Aristotelis in sequenti amplius exponenda erit.

Praedicta ratio recta seu prudentia non determinat veritatem practicam absolute, sed solummodo in ordine ad appetitum rectum. Iam Socrates ex sua positione Eudaimonismi³⁰

²⁷ cf. Expositionem S. Thomae in suo Comment. lib. VI. Lect. 11. „Non enim solum habet hoc virtus moralis, quod sit secundum rationem rectam, quia sic posset aliquis esse virtuosus moraliter sine hoc quod habet prudentiam, per hoc, quod esset instructus per rationem alterius, sed oportet ulterius dicere quod virtus moralis est habitus cum ratione recta, quae quidem est prudentia.“

²⁸ cf. Eth. Nic. VI. 13, 1143 b 17. 20 sqq.

²⁹ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 31 sq.

³⁰ Eudaimonismus ponit ultimum bonum seu finem humanae vitae in statu quietudinis omnis appetitus. Sub duplici forma invenitur in historia: 1^o ut Eudaimonismus realisticus, seu sophisticus, scilicet Eudaimonismus grassus et valde rudis, qui videt summum bonum in satietate cuiuslibet appetitus sive boni sive mali. 2^o ut Eudaimonismus ethicus, quem tenebat Socrates, qui posuit finem humanae vitae in quiete appetitus moraliter boni.

Contra Eudaimonismum distinguitur consideratio teleologica summi boni humanae vitae, quae scilicet teleologica consideratio videt bonum vitae nostrae in realizatione alicuius ideae, abstractione facta a beatitudine subiectiva hominis, quae quidem idea a diversis diversimode est explicata: Pythagorei eam mere mathematice intellexerunt, Plato magis aesthetice cum magna inclinatione ad Pythagoraeos (cf. conceptus: orthós, kósmos, nóminon); Aristoteles principaliter metaphysice consideravit istam ideam, scilicet ut perfectionem humanae naturae, quae perfectio consistit in educatione cuius-

docuit bonum faciendum esse determinandum secundum conformitatem ad appetitum bonum, in quantum nempe omnia ista aestimentur esse bona, quae perducant ad felicitatem hominis: felicitatem autem nostram esse quietem appetitus boni. Tamen Socrates istud bonum conforme ad appetitum felicem determinari asserebat non formaliter prout stet sub influxu actuali appetitus. Ratio nempe, licet sit practica, tamen non dicitur esse affectiva, scilicet non dirigere actionem sub influxu appetitus, experimentaliter praegustando quid sit faciendum. Aristoteles e contra docet actionem non obiectivo modo tantum mensurari in ordine ad appetitum bonum, sed etiam subiective ex impetu actualis appetitionis. Hoc ei manifestum erat ex clara distinctione inter finem et medium in actione morali. Intentio finis omnino praerequitur ad medium inveniendum. Ideo aequo modo virtus moralis, quae dat finem, praerequitur ad prudentiam, quae est ratio inveniens medium seu id quod est ad finem³¹. Sine recta intentione finis numquam salvatur recta ratio in inquirendo medium. Ex intentione finis mali sequitur electio medii pravi. Sic ergo apparet virtus moralis ut „salvans prudentiam“. Aristoteles hoc illustrat per etymologiam virtutis „sophrosyne“, quod nempe significet „salvans prudentiam“³². Sophrosyne servit Stagiritae tantummodo ut exemplum ad demonstrandum, quomodo omnis virtus habeat tale munus salvandi prudentiam in sua propria materia, licet non uniuscuiusque virtutis nomen sic etymologice explicari possit.

Aristoteles notat³³, quod non ad omnem cognitionem rectam salvandam praerequitur virtus, eo quod vitium non omnem cognitionem corrumpat. Salva semper manet ratio in puris speculativis, exempli gratia in mathematicis. Attingitur tantummodo iudicium quoad operabilia. Nec tamen omnis cognitio operabilium dependet a recto appetitu; scientifica nempe consideratio eorum per se non destruitur passionibus, licet valde impediatur, propter quod Stagirita dicit iuvenes, eo quod non habeant appetitum bene dispositum, male idoneos esse ad scientiam moralem capiendam³⁴. In praxi autem,

libet potentiae in homine ad actum. Ex tali metaphysica consideratione teleologica necessario sequitur aliquis Eudaimonismus, in quantum realis perfectionis humanae vitae, sciliceteductio omnis dispositionis ad perfectionem actus, constituit hominem beatum et quietem. cf. Wittmann, Aristoteles, pg. 18—26; et pg. 181.

³¹ Eth. Nic. VI. 13, 1145 a 4. cf. Zeller l. c. pg. 657.

³² Eth. Nic. VI. 5, 1144 b 11—12.

³³ ibid.

³⁴ Eth. Nic. I. 1, 1095 a 4. — cf. Eth. Nic. X. 10, 1179 b 23, ubi Aristoteles dicit, quod bona intelligentia moralis scientiae praesupponit aliquam moralem maturitatem per exercitium virtutum acquisitam.

in opere hic et nunc faciendo recta existimatio rationis semper dependet ab appetitu recto. Corrupto enim appetitu recto per intemperantiam, homo iam non aestimat moderationem in sensibus ut principium illud, secundum quod in praxi sit vivendum. Sic ergo homo vitiosus mentitur circa principia in operabilibus scilicet circa finem et consequenter, cum prudentia dependeat ab isto principio in syllogizando, ipsa corrupta, etiam circa media³⁵.

Aristoteles in loco modo citato indistincte loquitur quasi appetitus eodem modo influeret in existimationem finis, ac in inventionem medii per prudentiam. Alio in loco³⁶ intimius rem considerat. Agens nempe de incontinente, solvit dubitationem, quomodo aliquis cum scientia morali possit coniungere incontinentiam, dicendo scientiam respicientem universalialia per se non corrumpi passionibus, sed solummodo existimationem ipsius particularis hic et nunc. Tamen etiam existimationem finis scilicet principii universalis operabilium aliquo modo trahi a passione concedit, non quidem sic, quod habitus scientiae destrueretur, sed quod actus eius reprimatur. Cum nempe ratio singularem conclusionem faventem concupiscentiae non possit concludere, nisi ex aliqua praemissa maiori, sub qua minor prava non destruat, ideo sub influxu appetitus ponit in prudentiali syllogismo praemissam maiorem, sub qua concludi possit opus favens passioni. Sic ergo revera etiam scientia de rebus moralibus ligatur et reprimatur, ita ut habeatur tantummodo quoad habitum, et ponitur eius loco universalis propositio iuvans passionem, „cupiditas enim potest unamquamque animi partem commovere“³⁷. Duo ergo principia insunt homini incontinenti, unum quod dicit: dulce extra tempus conveniens non esse gustandum³⁸, aliud: omne dulce esse delectabile. Quia passio impellit rationem ad conclusionem sibi ipsi commodam, non assumitur universale principium: dulce extra tempus conveniens non esse gustandum, cum correspondente minori: haec hora est inconveniens, sed ponitur aliud principium: omne dulce esse delectabile, cum minore passionis: hoc est delectabile, ita ut conclusio intenta sequatur scilicet actualis passio inordinata. Posset quidem aliquis in passione existens etiam actualiter uti sua scientia morali, sed tantummodo vel pure materialiter, quemadmodum etiam posset recitare verba Empedoclis nihil cogitando de eis interius, vel eo super-

³⁵ Eth. Nic. VI. 5, 1140 b 15 sqq.

³⁶ Eth. Nic. VII. 5, 1147 a 23—b 19.

³⁷ Eth. Nic. VII. 5, 1147 a 35.

³⁸ Aristoteles dicit tantummodo „universalis opinio quae gustare prohibet“. Ad meliorem intelligentiam exemplum explicitius positum est, sicut ipse St. Thomas id exprimit (lect. 3).

ficiali modo, quo aliquis addiscens tenet suam scientiam nondum sibi totaliter assimilata. „Oportet enim connasci“, scilicet scientia debet fieri connaturalis, tunc semper influit in opus. Haec autem incarnatio scientiae in homine fit per exercitium appetitus³⁹, „cui rei autem tempore opus est“⁴⁰.

Aristoteles docet igitur quoad influxum appetitus in rationem, particularem rationem circa operabilia per se in omni ordine dependere ab appetitu, rationem autem universalem operabilium seu existimationem finis prout sit scientifica cognitio, directe per appetitum non regulari⁴¹, prout autem sit practica scilicet dirigens syllogismum prudentialem, indigere ad propriam actualem firmitatem roboratione per appetitum. Vitiosus ergo peccat in principiis syllogismi prudentialis non secundum scientificam considerationem scilicet in quantum abstrahit ab opere hic et nunc patrando, sed tantummodo in ordine stricte practico, scilicet in quantum in actione ponenda principio virtuosi hominis anteponit aliquam universalem praemissam perversam faventem suae malitiae. Sic in ordine practico et non mere scientifico vult Aristoteles illud axioma intelligere: „talis finis et tale optimum, qualis unusquisque est“⁴². Stagiritica tamen non intimius exponit, usque ad quem gradum abstractionis ipse appetitus influat in determinationem principii seu finis.

Cum prudentia sit recta ratio in ordine ad opus hic et nunc faciendum, apparet, quod ipsa ex duplici capite supponat rectum appetitum: primo, in quantum hic est intentivus finis recti; sub tali respectu virtus moralis salvat prudentiam ut principium, sine quo recta ratio existere non posset. Secundo, in quantum prudentia per se quoad proprium obiectum indiget recto appetitu ad inveniendum medium in ordine particulari, in quo se tenet vitium aut virtus⁴³.

³⁹ Aristoteles, licet non quoad verba, tamen quoad sensum hoc exprimit. Supponit enim quod scientia, ut stet constanter in praxi, connaturaliter debeat se habere ad subjectum, quod ergo homo secundum totum suum esse eam teneat, secundum cognoscitivum et appetitivum.

⁴⁰ Eth. Nic. VII. 5, 1147 a 22.

⁴¹ Per hoc non retrahitur quod supra dictum est de maturitate morali praesupposita ad scientiam moralem addiscendam, sed tantummodo negatur Aristotelem docere scientiam moralem per se acquiri per rectum appetitum.

⁴² Eth. Nic. VI. 13, 1144 a 2.

cf. etiam Eth. Nic. VI. 13, 1144 a 31.

⁴³ Aristoteles non tali praeciso modo colligit suam doctrinam quoad dependentiam prudentiae a virtute morali, tamen elementa omnia sunt ex ipso desumpta. In isto loco (Eth. Nic. VII. 5, 1147 a 23—b 19; cf. adn. 36) enim non vult doctrinam de dependentia prudentiae a virtute morali in systemate componere, quia ibidem nihil aliud intendit, quam dubitationem solvere, quomodo aliquis sciens res morales possit peccare per incontinentiam.

Fundamentum ex parte obiecti pro tota doctrina de dependentia prudentiae ab appetitu recto est distinctio Aristotelica inter veritatem speculativam et veritatem practicam⁴⁴. Stagiritica concedit, quod intellectus tum speculativus tum practicus dicat verum, sed diversimode: speculativus dicit verum absolute et simpliciter, practicus autem relative, scilicet in ordine ad appetitum rectum⁴⁵.

Aristoteles videt hanc suam doctrinam de dependentia prudentiae ab appetitu recto confirmatam in hoc, quod prudentia non potest in oblivionem ire, si autem esset in sola ratione, oblivione obrueretur⁴⁶.

Aliqui interpretes Aristotelis putaverunt in ista positione de mutua dependentia virtutis moralis et prudentiae circulum latere⁴⁷, non intelligentes huiusmodi dependentiam esse in diverso genere causae. Prudentia dependet a virtutibus moralibus in genere causae materialis, in quantum per intentionem rectam disponunt ipsam ad recte iudicandum, e contra virtutes morales indigent prudentia in genere causae formalis, in quantum ista eis proponit et praecipit obiectum formale, scilicet medium attingendum.

Aristoteles intimius prosequitur istum mutuuum influxum, in quantum non solum unamquamque virtutem singulariter sumptam connectit cum prudentia et vice versa prudentiam cum unaquaque singulari virtute morali, sed etiam omnes virtutes morales simul sumptas cum prudentia, ita ut omnes virtutes morales in prudentia ad invicem colligentur.

Hoc iam in omnibus dictis immediate continetur, supposita tamen doctrina Aristotelica de unitate prudentiae. Si enim essent diversae prudentiae, scilicet pro unaqualibet virtute singulari prudentia aliqua specialis, tantummodo illam materiam regulans, tunc nihil prohiberet, quominus virtutes ab invicem separarentur. Nunc autem prudentia est una⁴⁸. Ut ergo ista una prudentia sit vera et perfecta, omnes virtutes morales, rectificantes appetitum integraliter quoad omnia obiecta, praesupponuntur ad eius constitutionem, secus non esset vera prudentia. In omni enim materia regulanda pru-

⁴⁴ Eth. Nic. VI. 2, 1139 a 26 sqq.

⁴⁵ Eth. Nic. VI. 2, 1139 a 29.

⁴⁶ Eth. Nic. VI. 5, 1144 b 28.

⁴⁷ cf. Wittmann, Aristoteles, Regensburg, 1920 pg. 95—97. Dr. Heribert Kolsky, Über die prudentia in der Ethik des heiligen Thomas von Aquin. (Als Manuskript gedruckt.) p. 13; Zeller l. c. pg. 658; Cathrein, Der Zusammenhang der Klugheit und der sittlichen Tugenden nach Aristoteles, Scholastik VI. 1931, pg. 75 sqq.

⁴⁸ Eth. Nic. VI. 13, 1145 a 1 sq.

dentia praesupponit rectificationem appetitus; cum autem sit una tantum quoad omnes materias, ista una supponit appetitum rectum in omni materia. Ergo ad constitutionem prudentiae concurrunt omnes virtutes morales. Sine prudentia autem non datur vera virtus, ergo virtus moralis, et quidem unaquaque singularis virtus moralis, ex sua natura dependens a prudentia, postulat ratione regulationis perfectae, scilicet ratione verae prudentiae, connexionem intimam cum omnibus aliis virtutibus in ipsa prudentia.

Hoc est intentum Aristotelis, si, postquam statuerat prudentiam dependere a virtute morali et vice versa virtutem moralem a prudentia, incipit: „Sic etiam solvitur illa theoria secundum quam aliquis tenet quod virtutes possint ab invicem separari“⁴⁹. Aristoteles tamen concedit naturales dispositiones⁵⁰ non esse connexas. Secundum istas enim homo ex inclinatione naturali tendit ad bonum, non ex electione. Cum electio autem non fiat nisi praehabita regulatione rationis, eo quod eligibile est solummodo illud, quod est „praeconsiliatum“⁵¹, ideo virtus naturalis, naturaliter inclinans, sine electione deliberata, non procedit ex regulatione prudentiae ad opus, ergo carens medio connectente omnes virtutes morales, nec connexionem habet cum omnibus aliis.

Stagirita tamen ex connexione virtutum perfectarum non vult deducere aequalitatem uniuscuiusque virtutis in omnibus hominibus, quasi subditus, eo quod sit vere temperatus, habeat fortitudinem secundum eandem perfectionem ac princeps. Sed unusquisque secundum talem rationem et gradum singulas virtutes in se coniungit, secundum quem eis indiget ad bonitatem moralem in proprio statu servandam⁵². Socrates, sicut Aristoteles alludit, posuit omnino eandem temperantiam et fortitudinem et iustitiam etc in femina ac in viro. Stagirita autem huic respondit non sufficere considerationem virtutis in abstracto et in genere, scilicet quod virtus dicatur esse, per quam anima bene se habeat, sed oportere virtutem specificè sumi et in particulari, prout importet iustitiam et temperantiam, et has virtutes singulas iterum in subiecto, in quo insint.

In evolutione doctrinae de prudentia fundatur progressus quoad quaestionem de connexione virtutum, sicut ex omnibus

⁴⁹ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 32.

⁵⁰ „naturales virtutes“ Eth. Nic. VI. 13, 1144 b 39.

⁵¹ Eth. Nic. III. 4, 1112 a 15.

⁵² Polit. I. 13, 1260 a 15.

Polit. I. 13, 1260 a 5—7 Aristoteles videtur assere, quasi servus nullo modo habeat prudentiam. Non tamen videtur in tali stricto et rigoroso sensu exponi debere.

dictis apparet⁵³. Aristoteles bene novit distinguere prudentiam a virtutibus moralibus, et simul eam ita coniungere cum illis, ut non solum ipsa sit connexa cum omnibus virtutibus moralibus, sed etiam omnes virtutes morales ad invicem adstringantur.

Notandum est tamen non esse omnino manifestum, Aristotelem revera talem uniformem conceptionem prudentiae in suis libris *Ethicis* exhibere. Acriter disputatur inter historicos⁵⁴, utrum Aristoteles prudentiae (*phronesis*) attribuisset unice regulationem mediorum, an etiam determinationem finis. Usque adhuc quaestio non est soluta. Wittmann putat, quoad hanc quaestionem aliqua dissonantia in Aristotelica doctrina latere, quae quidem historice declarari, non autem per aliquam expositionem extingui possit⁵⁵. Tamen non videtur exaggeratum esse dicere, quod, etiam perpensis auctoribus historicis, maxime probabile sit, consideratis tantummodo *Ethicis* libris ad *Nicomachum*, Aristotelem prudentiam intelligere unice ut directivam mediorum in ordine ad finem, finem autem rectum ut principium prudentiae necessario praerequisitum. — St. Thomas Aquinas, cuius doctrinam speculative et historice considerare intendimus, Aristotelem sic intellexit, quasi unice sumat prudentiam in ordine ad media.

Philosophi postaristotelici. — Post Aristotelem philosophi antiqui sub nullo respectu evolutionem nostrae quaestionis promovebant, sicut nec generaliter quoad totam doctrinam virtutum aliquem progressum inferebant, quia eorum ethica nimis carebat veris fundamentis psychologicis⁵⁶. Tamen, quia Stoici et Tullius quoad connexionem virtutum apud Sanctos

⁵³ *Eth. Nic. VII. 13, 1145 a 1 sq*; quoad connexionem virtutum in Aristotelica *Ethica* cf. etiam Zeller, l. c. pg. 636.

Aristoteles longe superavit praecessores suos in intelligendo prudentiam sub respectu tum psychologico, tum morali. cf. Wittmann, *Aristoteles*, pg. 69—97.; Graf l. c. pg. 32: „meritum proprium Aristotelis in quaestione subiecti psychici virtutum consistit in exacta determinatione notionis prudentiae eiusque habitudinis ad virtutes morales, quae ad perfectionem appetitus ordinantur.“

⁵⁴ cf. Wittmann pg. 92; diversos auctores cf. ibid. cf. etiam O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, I., Leipzig 1926, qui universaliori modo videtur concipere prudentiam Aristotelicam: „Sie (*phronesis*) ist ihm eine Fertigkeit (*hexis*) des Menschen, das wahrhaft Gute des menschlichen Willens im Allgemeinen wie das zu seiner Verwirklichung em Einzelnen Dienliche richtig zu erkennen und mittels dieser Erkenntnis in guten Handlungen zur Ausführung zu bringen.“ pg. 231.

⁵⁵ „... hier liegt, wie dargetan wurde, eine Verschiedenheit der Auffassung vor, die zwar historisch erklärlich ist, aber durch keine Auslegung überwunden werden kann.“ Wittmann, l. c. pg. 95.

⁵⁶ cf. Graf, l. c. pg. 33—46.

Patres et apud theologos medii aevi saepe citantur, breviter hic de illorum doctrina disseratur.

Stoici nimis dependent a systematibus Socratis et Platonis⁵⁷. Secundum speciem tantum videntur agnoscere diversas virtutes, admittentes solummodo rationem ut subiectum virtutis, quam rationem simul functionem tum cognoscitivam tum appetitivam habere dicunt⁵⁸. Chrysippus quidem admittit distinctionem diversarum virtutum, melius intelligens specificacionem sumi debere ex obiecto, quod multiplex esse intellexit, tamen eius doctrina a reprehensione intellectualismi exaggerati non solvitur⁵⁹. Stoici scholae mediae propius accesserunt ad distinctionem virtutum. Sic Posidonius certe agnoscit virtutes cardinales secundum obiecta diversa⁶⁰, tamen posteriores, inter quos et Seneca, licet habeant cum Posidonio triplicitatem potentiarum animae, cum vetere Stoa essentialiter pares aestimant virtutem et scientiam⁶¹. Sic facile potest affirmari, quod qui habet unam virtutem, habeat omnes, eo quod illa una est omnis virtus. Pro quaestione igitur de connexionione virtutum Stoici nihil novum proferebant, imo evolutionem veram represserunt.

Cicero, eclecticus Romanus, magnum influxum habuit in totum medium aevum. Eius doctrina in multis dependet a Stoicis⁶². Propterea textus, qui adducuntur ad confirmandam doctrinam de connexionione virtutum, nihil probare videntur, eo quod Cicero cum Stoicis saepissime identificat omnem virtutem cum ratione perfecta⁶³. Tantummodo ex hac parte habet aliquem influxum in posteriores, quod verba eius, quae non loquebantur de vera connexionione sed de identificatione, postea exposita sunt in sensu connexionionis.

⁵⁷ cf. Graf, l. c. pg. 33.

⁵⁸ ibid.

⁵⁹ cf. A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Berliner Studien für klassische Philologie und Archäologie, Berlin 1897, pg. 77 sqq; Graf, l. c. pg. 34 sq.

⁶⁰ Graf, l. c. 36.

⁶¹ cf. Zeller, l. c. III. 1 pg. 713 sqq; Graf, l. c. pg. 37.

⁶² praesertim a Panaetio, cf. Graf, l. c. pg. 39.

⁶³ cf. Graf, l. c. pg. 39.

CAPITULUM II.

Patres Ecclesiae.

Patres ecclesiae, sicut simpliciter de rebus moralibus, sic etiam in hac nostra quaestione, magis practice quam speculative tractaverunt. Propriam experientiam et scientiam affectivam coniunxerunt cum rationibus et auctoritatibus. Indistincte locuti sunt de virtutibus acquisitis et infusis, simpliciter tractantes de virtutibus in homine christiano, etiam ibi, ubi afferunt rationes philosophorum. Nihil aliud nempe intenderunt quam opus morale christianum scribere correspondens ethicis paganorum, quod satis manifestatur ex libris Ambrosii de officiis, qui omnino sunt assimilati operi cognomini Ciceronis.

1. Patres graeci.

Clemens Alexandrinus affirmat ex morali instinctu connexionem virtutum. Bene sentit ad perfectionem hominis omnes requiri, et virtutem separatam ab aliis esse fictam. Illum qui sub omni respectu sit sapiens et prudens, vere nominari posse gnosticum¹. Sub diverso aspectu Clemens hanc moralem integritatem considerat². Dicit de homine, qui de infidelitate transit ad fidelitatem, „quod spem quoque et timorem ut res fide dignas amplectatur“³. Fidem post se trahere dicit timorem, et spem et paenitentiam, et has omnes cum continentia et tolerantia nos ducere ad caritatem ad agnitionem⁴. Sic ergo ex fide ut principio totius vitae christianae totam plenitudinem virtutum deducit. Alio in loco⁵ magis premit spem ut fundamentum vitae christianae. Ad timorem et paenitentiam sequi spem, spem autem importare tendentiam totalem ad bona aeterna et sic nos movere ad caritatem. Clemens non uniformiter seriem virtutum considerat, sed sub multiplici aspectu unam alteram sequi⁶ affirmat. Tantummodo perfectus christianus ab eo nominatur verus gnosticus. Verus autem

¹ Stromat. lib. 1. c. 13, P. G. 8. 757 A.

² cf. Strom. lib. 2, c. 6, P. G. 8, 965 B.

³ ibid.

⁴ ibid. P. G. 8, 965 C.

⁵ Strom. lib. 2, c. 9, P. G. 8, 976 C.

⁶ ibid. P. L. 8, 980 C.

gnosticus omnes virtutes habet „per mutuam consequentiam“, nam „se invicem consequuntur virtutes“⁸.

Clemens sumit virtutes ut conditiones generales, ita ut fere omnes in unum confluere videantur; singularis virtus crescit, quoad perveniat ad plenitudinem omnis virtutis: „sicut dies sunt partes vitae, quae progreditur, ita etiam timor est principium dilectionis, qui fit per incrementum fides, deinde dilectio“⁹.

Origenes commentando Matth. 25, 1 sqq loquitur de connexionione virtutum¹⁰. Quinque virgines assimilari sensibus nostris dicit, qui sint organa naturalia, quibus utamur vel secundum vel contra voluntatem Dei. Si unus ex sensibus defraudatur, omnes decepti sunt. Quia autem virtutes simili modo se habeant ac sensus, idem valere pro ipsis, scilicet quod omni virtute careamus, si una nobis desit. Hoc designavit Dominus dicens omnes quinque prudentes virgines salvatas et omnes quinque fatuas damnatas esse. Ut ultimam rationem, quare virtutes sint ab invicem inseparabiles, adducit Origenes, quia virtutes substantia sint Christus, qui „a se ipso irremissibilis est“¹¹. Propterea aut totus Christus seu omnes virtutes habentur, aut nihil de eo, scilicet nulla virtus.

Commentando I Cor. 13, 13 quandam connexionem virtutum assignat per hoc, quod singulas nominat partes caritatis. Putat nempe, caritatem ex omnibus illis virtutibus constare quas enumerat St. Paulus: „quae¹² si quis habeat recte mihi videtur dici quod habeat omnem caritatem, quia caritas sine dubio ex his singulis ab Apostolo supra memoratis partibus constat. Similiter autem et de misericordia et pietate caeterisque virtutibus arbitror dici posse“¹³.

Basiliius, Caesareae Cappadociae Archiepiscopus, omnes virtutes expeti ad vitam virtuosam asserit, nec sufficere unam tantum, sed extendi debere vitam bonam ad omnia opera virtuosam¹⁴. Quemadmodum nempe, qui in balneum ingreditur, omni amictu nudatur, ita etiam qui ingreditur vitam asceticam omni materia huius saeculi exui debet¹⁵. Primatum supra omnes

⁷ Strom. lib. 2, c. 18, P. G. 8, 1020 A.

⁸ ibid.

⁹ Strom. lib. 2. c. 12, P. L. 8, 992 A.

¹⁰ P. G. 13, 1699 sq.

¹¹ P. G. 13, 1700 A.

¹² scilicet enumerata a S. Paulo.

¹³ P. G. 14, 982 A.

¹⁴ Homilia prima in Ps. 14, P. G. 29, 256 A.

¹⁵ Sermo ascet. P. G. 31, 881 B.

virtutes tenet prudentia. Sine ista nulla adest virtus. Si enim aliquis faciat imprudenter bonum extra tempus, non esset opus virtuosum. Opus autem bonum regulatum a prudentia percipitur ut vere virtuosum: „Caeterum in omnibus, quae suscipiuntur rebus antecedere prudentiam oportet. Nam citra prudentiam omnia etiam quae videntur esse bona, ob importunitatem temporis et ob immoderationem vertuntur in vitium, sed, si ratio et prudentia tempus ac modum rebus bonis praescribat mirabile quoddam emolumentum fieri ex ipsarum usum dantibus, tum accipientibus¹⁶.“ Ultima autem vitae moralis regula est caritas. Ipsa est suprema omnium virtutum, sine ea cuiusvis praecepti observatio est defectus¹⁷. In caritate consistit impletio totius legis¹⁸.

Ioannes Chrysostomus exponendo verba Christi de beatitudinibus apud Matth. 5, 1 sq ordinem inter diversas virtutes a Domino nostro laudatas statuit¹⁹. Asserit Christum gradatim unum praeceptum virtutis post aliud nominavisse usque ad difficillimum, scilicet ad perseverantiam in passionibus propter ipsum Dominum illatis. Quasi ut membra catenae una virtus aliam sequitur; cum enim quis humilis fuerit, etiam sua peccata lugebit, qui autem luget de peccatis, mitis erit, modestus et misericors, qui vero misericors, iustus erit, compunctus et mundus toto corde; talis autem etiam erit pacificus. Virtutes, quas Ioannes ad invicem concatenatas esse asserit, sumuntur ut conditiones generales. Prudentiam fere identificat cum virtutibus moralibus, in quantum nempe nominat illos prudentes, qui sint probi, benigni, mites, mansueti, modesti, quique caetera omnia bona habeant²⁰. Propterea virtutes prudentiam parere dicit²¹. Fons et radix prudentiae est virtus; nihil ita prudentes reddit ut virtus, nihil autem ita stultos efficit ut nequitia²².

Virtutes aliquomodo in caritate connectit, in quantum in ipsa earum originem ponit. Caritatem enim nominat vinculum et radicem multae virtutis²³. Caritas est caput bonorum omnium, radix, fons et mater²⁴. Destituta caritate nulla omnium

¹⁶ Constitutiones monasticae c. 14, P. G. 31, 1377 B.

¹⁷ Epist. 205, P. G. 32, 757 A.

¹⁸ Epist. 204, P. G. 32, 746 A; cf. Epist. 227, P. G. 32, 851 B.

¹⁹ in Matth. Hom. 15, P. G. 57, 230 sq.

²⁰ in Joann. Hom. 51, P. G. 59, 258.

²¹ ibid.

²² ibid.

²³ Adversus Oppugnatores vitae monast. lib. 3, P. G. 47, 373.

²⁴ De incompreh. Dei natura I, P. G. 48, 701; cf. Epist. II, P. G. 25, 570; in Matth. Hom. 16, P. G. 57, 250.

est nobis utilitas²⁵. Caritas tamquam radix sexcentos virtutum ramos germinat, ut fons multos latices profundit, ut mater gremio suo omnes ad se fugientes amplectitur²⁶. Ipsa est plenitudo totius legis²⁷. Caritas virum timidum reddit fortem et magni animi et facile audentem omnia²⁸. Caritas omnia vitia tollit et virtutibus exornat²⁹. Ipsa est omnis virtutis opifex³⁰. Unice ab ipsa derivatur valor in actionibus vitae nostrae. Caritas sine martyrio nobis prodest, ipsa absque martyrio Christi discipulos efficit, martyrium autem sine caritate id facere non potest, immo sine caritate martyrium nihil prodest patienti³¹.

Ioannes Damascenus directe nihil adducit quoad connexionem virtutum. Caritatem similibus laudibus effert ac Ioannes Chrysostomus. Eam nominat principium et finem virtutis³². De caritate dicit, quod sit „mater bonorum, magistra et effectrix omnis virtutis“³³.

2. Patres latini.

St. Ambrosius claris verbis profitetur connexionem virtutum. Tamen eius doctrina est valde vulgaris. Diversis in locis quaestionem nostram attingit. Brevitur singuli principales textus, qui de cetero non gaudent brevitate styli, hic explicantur.

In de offic. I, 27³⁴ doctor Mediolanensis quasi ex professo vult tractare de connexionem virtutum. Loquitur ibidem de prudentia et iustitia, quomodo se invicem supponant. Iustitiam sumit in generali³⁵, scilicet prout importet perfectam ordinationem hominis ad Deum, ordinem rectum ad homines et ad omnes res. Sic in omni virtute invenit rationem iustitiae. Aliis in locis St. Ambrosius magis determinate adhibet conceptum iustitiae, eo modo, quo iustitia legalis est generalis, ut im-

²⁵ De incompreh. Dei natura I, P. G. 48, 701.

²⁶ De s. Pentec. Hom. 2, P. G. 50, 468. cf. in Epist. ad Rom. Hom. 7, P. G. 60, 447 sq; in Epist. I ad Corinth. Rom. 32, P. G. 61, 275.

²⁷ De s. Pentec. Hom. 2, P. G. 50, 463.

²⁸ in Epist. I ad Cor. Hom. 33, P. G. 61, 284.

²⁹ ibid.

³⁰ ibid. P. G. 61, 286.

³¹ Laudatio in S. Romanum Martyrem I, P. G. 50, 607 sq.

³² in Epist. ad Rom. c. 13, P. G. 95, 548 C.

³³ ibid. P. G. 95, 548 B.

³⁴ P. L. 16, 60 C sq.

³⁵ De iustitia apud S. Ambrosium cf. Graf l. c. pg. 49.

perans aliis in ordine ad bonum commune³⁶. Doctor Mediolanensis praecipue prudentiam, quam etiam nominat sapientiam³⁷, et iustitiam connectit ad invicem. Licet in multis dependeat a Cicerone³⁸, tamen omnino retinet sententiam vulgarem de quatripartita divisione virtutum, dicens se intendere servare se immunem „a subtili disputatione philosophicae sapientiae“, quae ponit omnes virtutes ut identice unam: „Est ergo individuum sapientiae atque iustitiae contubernium; sed vulgi usu dividitur una quaedam forma virtutum, ut temperantia sit in despiciendis voluptatibus, fortitudo spectetur in laboribus et periculis, prudentia in delectu bonorum, sciens comoda et adversa distinguere, iustitia quae sit bona custos iuris alieni et vindex proprietatis, suum cuique conservans. Sit ergo nobis communis opinionis gratia quadripartita haec facta divisio, ut ab illa subtili disputatione philosophicae sapientiae, quae limandae veritatis causa (Paris. edit. nunnulae: qua eliminanda veritatis causa) quasi ex adyto quodam eruitur, retrahentes pedem, forensem usum ac popularem sensum sequamur³⁹.“

In de offic. c. 13 et praecipue c. 14 St. Ambrosius magis respicit ad connexionem, quam habent virtutes morales in prudentia, bene intelligens secundum suam philosophiam popularem hominem, qui habeat sapientiam (prudentiam) non posse habere aliquod vitium, sed necessario coniungere sibi caeteras virtutes: „superest⁴⁰, ut dicamus scripturae auctoritate nullum ei (scilicet sapientiae-prudentiae) contubernium cum vitiis esse, sed individuum cum ceteris virtutibus coniunctionem⁴¹. Qui habet prudentiam omnes alias virtutes cum ipsa debet unire: „omnia igitur operatur prudentia, cum omnibus bonis habet consortium. Nam quo modo potest utile consilium dare, nisi habeat iustitiam, ut induat constantiam, mortem non formidet, nullo terrore, nullo revocetur metu, nulla adulatione a vero deflectendum putet, exsilium non refugiat, quae novorit sapienti patriam mundum esse, egestatem non timeat, quae nihil deesse sapienti sciat, cui totus mundus divitiarum est⁴².“ Textus iste prope quidem accedit ad sententiam Ciceronis identificantis omnem virtutem cum prudentia, tamen, quia St.

³⁶ „Magnus itaque iustitiae splendor, quae, aliis potius nata quam sibi, communitatem et societatem nostram adiuvat, excelsitatem tenet, ut suo iudicio omnia subjecta habeat, opem aliis ferat, pecuniam conferat, officia non abnuat, pericula suscipiat aliena. De offic. I. 23, P. L. 16, 63 AB.

³⁷ cf. ibid. de offic. I. 27, (P. L. 16, 60 sq.) et II. 8. (P. L. 16, 114 sq.)

³⁸ cf. Graf, l. c. pg. 50.

³⁹ de offic. II. 9, P. L. 16, 116 B.

⁴⁰ scilicet postquam de pulchritudine prudentiae locutus est.

⁴¹ de offic. II. 13, P. L. 16, 119 C.

⁴² ibid. c. 14, P. L. 16, 120 A.

Ambrosius expresse dixit se velle vulgarem divisionem virtutum servare, videtur in sensu connexionis, et non identificationis exponi debere.

In locis adhuc citatis St. Ambrosius magis premit considerationem pure rationalem, quod satis explicatur ex eius exemplari scilicet operis Tullii de officiis. In „de paradiso“⁴³, ubi exponit quattuor fluvios paradisi per quattuor virtutes cardinales, pure theologice procedit, fundando doctrinam suam tantummodo in S. Scriptura⁴⁴, quam allegorice interpretatur⁴⁵: Sicut ex Eden exit fons qui dividitur in quatuor initia, scilicet Phison, Geon, Tigrim, et Euphraten, ita ex Christo habitante in nobis profluunt quattuor virtutes. „Sicut . . . fons vitae est Sapientia, fons gratiae spiritualis, ita fons virtutum est ceterarum, quae nos ad aeternae cursus dirigunt vitae. Ex hac igitur anima, quae culta est, non ex ea quae inculta, fons iste procedit, ut irriget paradysum, hoc est quaedam diversarum fruteta virtutum, quarum sunt quattuor initia, in quae sapientia ista dividitur. Quae sunt quattuor initia virtutum, nisi unum prudentiae, aliud temperantiae, tertium fortitudinis, quartum iustitiae? Quae etiam sapientes istius mundi ex nostris adsumpta in suorum scripta librorum transtulerunt. Itaque sicut fons sapientiae, ita etiam flumina ista quattuor quaedam ex illo fonte manantia sunt fluentia virtutum“⁴⁶. St. Ambrosius tunc explicat istos quattuor fluvios paradisi, dicens quod Phisoni, quem parem aestimat prudentiae, Geoni, in quo videt temperantiam, Tigri, quae sit fortitudo, assignentur in sacris litteris loca et regiones, quas circumeant, non autem Euphrati, quae sit imago iustitiae. Et nominat rationem, quia iustitia est „quasi mater omnium“, non potest ergo pro ea assignari pars, quam circumfluat, sed ipsa comprehendit omnes, e contra prudentiae, fortitudini et temperantiae determinanda sunt loca, „quia ubi prudentia, ibi et malitia, ubi fortitudo ibi et iracundia, ubi temperantia, plerumque ibi intemperantia est aut alia vitia sunt. Ubi autem iustitia, ibi concordia virtutum est ceterarum. Ideo non ex locis, qua fluit, hoc est non ex parte cognoscitur; non enim pars est iustitia, sed quasi mater omnium“⁴⁷. Per illud dictum: „ubi prudentia, ibi et malitia etc“ St. Ambrosius non vult tritam veritatem revocare, quod in homine virtuoso simul possent esse virtutes cum vitiis, sed videtur tantummodo affirmare velle prudentiam

⁴³ de paradiso c. 3, P. L. 14, 279 sqq.

⁴⁴ Gen. 2, 10—14.

⁴⁵ St. Ambrosius habet hanc allegoricam exegesis a Philone; cf. Graf, l. c. pg. 49.

⁴⁶ de paradiso c. 3, P. L. 14, 280 C.

⁴⁷ de paradiso c. 3, P. L. 14, 282 B.

contra speciale vitium datam esse, similiter et fortitudinem et temperantiam, iustitiam autem non esse contra speciale vitium sed universaliter esse nobis collatam ut matrem omnium⁴⁸. Doctor Mediolensis in loco modo citato non loquitur praecise de connexione stricte dicta, scilicet de mutua cohaesione omnium virtutum moralium ad invicem, sed magis de necessaria coexistentia omnium ratione iustitiae, quae generat omnes. Virtutes sumit ut conditiones generales imbibitas in omni singulari virtute.

St. Hieronymus diversis in locis asserit virtutes morales esse connexas. Profitetur se stare ex parte Stoicorum, qui quattuor virtutes describebant „ita sibi invicem nexus et mutuo cohaerentes, ut, qui unam non habuerit, omnibus careat“⁴⁹. Admonet eos, quos alloquitur in sua epistola: „has omnes sic habetis singuli“; addit tamen, quod unusquisque emineat in ea virtute, quae sit maximum decus eius status: „ut tamen emineatis in singulis, prudentia in te, in matre iustitia, in virgine fortitudo, in nupta temperantia praedicatur“⁵⁰.

Commentando Is. 16, 11 „super hoc venter meus ad Moab quasi cithara sonabit“, scribit St. Doctor: „Quomodo enim cithara non emittit vocalem sonum atque compositum, si saltem una chorda rupta fuerit, sic spiritualis venter prophetae, si una in eo virtutum chorda defuerit, non poterit melos dulce resonare, nec ad lateritium murum cunctis clamare visceribus. Philosophorum quoque sententia est haerere sibi virtutes, et apostoli Iacobi, ut cui una defuerit, huic omnes deesse virtutes⁵¹.“ Et inferius exponendo Is. 56, 1, dicit: „Quamquam in nomine iustitiae omnis mihi videatur significari locus quod qui unam iustitiam fecerit cunctas virtutes implese dicatur, quae invicem se sequuntur et sibi inhaerent, ita ut qui unam habuerit, omnes habeat et qui una caruerit, cunctis careat⁵².“

Virtutes sumuntur a St. Doctore ut conditiones generales. Hoc satis perspicuum est ex illo textu ultimo citato: „quod qui unam iustitiam fecerit, cunctas virtutes implese dicatur“. Qui nempe unam iustitiam consequenter ubique vult servare, debet eam in omnibus materiis implere. Iustitia autem prout

⁴⁸ Th. Graf, l. c. pg. 49 putat quidem, quod St. Ambrosius, qui ceteroquin connexionem virtutum doceat, hic in favorem iustitiae non ab hac tantum doctrina abstrahere videatur, sed etiam ab illa trita veritate, quod omnis virtus expellat vitium sibi oppositum. Videtur tamen quod St. Ambrosius benignius sit interpretandus in isto loco.

⁴⁹ Epist. 66, 3, P. L. 22, 640.

⁵⁰ ibid.

⁵¹ Comment. in Isaiam lib. 6, c. 16, P. L. 24, 238 C.

⁵² Comment. in Isaiam lib. 15, c. 66, P. L. 24, 538 B—C.

in omni materia occurrit, intelligitur ut virtus in sensu conditionis generalis. Tamen in omnibus istis textibus considerat St. Hieronymus virtutes morales in immediata connexionione ad invicem.

Commentando I Cor. 13, 4—7 alludit ad aliquam remissionem connexionem inter virtutes, in quantum nempe omnes ex caritate emanare docet: „cunctarum virtutum mater est caritas“⁵³, vel sicut in alio loco dicit: „caritas est causa et mater virtutum“⁵⁴.

St. Augustinus. — Alicuius momenti est doctrina Doctoris Hipponensis. Adducitur enim a diversis scholasticis pro utraque parte, tum negante connexionem, tum approbante ipsam. Nostram quaestionem attingere coactus est in epistola ad S. Hieronymum⁵⁵, ubi Iac. 2, 10 exponere studuit: „qui offenderit in uno, factus est omnium reus“. St. Augustinum imprimis illa difficultas pressit, quod concessa connexionione virtutum videtur confirmari illa exaggerata exegesis textus S. Scripturae, quae sic exponit: qui uno peccato peccavit, in omnibus peccavit. A tali autem assertionem sensus realisticus S. Augustini deterritur, qui videt hominem imperfectum et in aliquo deficientem nec tamen peccantem in omnibus. Contra hoc stat manifeste experientia, quam etiam in sacris litteris invenit confirmatam. St. Doctor Hipponensis, ex una parte inclinans ad affirmationem connexionionis virtutum, ex alia autem parte semper videns istam difficultatem, quam solvere nequit, contra connexionem sententiam suam profert. Praecipue etiam ex hac ratione dubitavit, quia auctoritas principalis pro connexionione virtutum erant Stoici, qui semper ei apparebant in comitatu Pelagianorum. Propterea non omnimode claram et ultimam definitivam se praebet sententia St. Augustini. Acribus verbis pugnat contra Stoicos, qui assertionem philosophorum de connexionione virtutum extenderunt ad paritatem peccatorum: „hoc autem de parilitate peccatorum, soli Stoici ausi sunt disputare contra omnem sensum generis humani“⁵⁶.

St. Augustinus putat affirmativam sententiam philosophorum ut persuadentem, quia hoc eluceat, quod prudentia quae ignava sit, vel iniusta etc non sit vera prudentia: „certe hinc persuadent, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, et omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava nec iniusta nec intemperans potest esse; nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit“⁵⁷. Ex hoc necessario sequitur prudentiam

⁵³ Epist. 82, P. L. 22, 742.

⁵⁴ Epist. 82, P. L. 22, 742 in fine.

⁵⁵ Epist. 167, P. L. 33, 733 sqq.

⁵⁶ Epist. 167, P. L. 33, 735.

⁵⁷ ibid.

omnes post se trahere: „Porro si prudentia tunc erit, si et fortis et iusta et temperans sit, profecto ubi fuerit, secum habet caeteras“⁵⁸. Simile valet pro omni virtute: „sic et fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta; sic temperantia necesse est ut prudens, fortis et iusta sit; sic iustitia non est nisi sit prudens, fortis et temperans“⁵⁹. Et ideo recte concludit St. Doctor: „Ita ubi vera est aliqua earum et aliae similiter sunt; ubi autem aliae desunt, vere illa non est, etiamsi aliquomodo similiter videatur“⁶⁰. Contradicit Sallustio, qui Catilinam nominavit fortem, quia frigus, sitim, famem ferre potuisset. Tali fortitudine Doctor Hipponensis negat rationem virtutis, quia „prudens non erat, mala enim turpissimis foedebatur; iusta non erat, nam contra patriam coniuraverat; et ideo non fortis erat sed duritia sibi, ut stultos falleret, nomen fortitudinis imponebat, nam si fortis esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, a caeteris virtutibus tamquam inseparabilibus comitibus numquam relinqueretur“⁶¹. Virtutes quas St. Augustinus nominat connexas, sumuntur ut conditiones generales. Nihilominus clarum est, eum in istis textibus in partes philosophorum connexionem virtutum tenentium transgressum esse.

Deinde autem ei iterum exurgit quaestio, utrum pariter eodem modo omnia vitia sint connexa. Solvit dubitationem dicendo, quod non omnia inesse possint, quia „aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis amor pecuniae“⁶². Licet hae rationes pro connexione virtutum videantur S. Doctori valde ingeniosae, tamen contra eas omnes habet argumentum exsuperans omnem rationem: sententiam divinam. Ideo, quamvis secundum rationem humanam valde inclinet ad sententiam philosophorum, tamen quasi velit omnia concessa destruere, ita ut praedicta argumenta, quae adduxit pro connexione, videantur allata esse per modum purae recitationis opinionis philosophorum, dicit: „non enim et ista divina sententia est, qua dicitur qui unam virtutem habuerit, omnes habet eique nulla inest, cui una defuerit; sed hominibus hoc visum est, multum quidem ingeniosis, sed tamen hominibus“⁶³. Illi textus S. Scripturae movent ad dubitationem in quibus nos, qui sumus gratia perfusi, peccatores esse dicimur: „Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus

⁵⁸ *ibid.*

⁵⁹ *ibid.*

⁶⁰ *ibid.*

⁶¹ *Epist.* 167, P. L. 33, 736.

⁶² *Epist.* 167, P. L. 33, 736.

⁶³ *Epist.* 167, P. L. 33, 737.

et veritas in nobis non est⁶⁴. „In multis offendimus omnes⁶⁵.“ In istis locis evidenter est sermo de redemptis, gratia praeditis et habentibus caritatem. St. Augustinus timet exaggerationem Stoicorum, qui agnoscunt tantummodo virtutem existentem in summo, ita ut ille tantum sit virtuosus, qui totaliter sit sapiens nec in minimo deficiat: „sicut enim nihil interest ad hominem praefocandum, utrum aquam stadiis multis super se habeat altam, aut uno palmo, aut digito, sic illos qui tendunt ad sapientiam, proficere quidem dicunt, tamquam ab imo gurgitis surgentes in aerem, sed nisi totam stultitiam velut opprimentem aquam, proficiendo velut emergendo evaserint, non habere totam, nec quidquam stultitiae remanere, unde omnino habere virtutem, nec esse sapientes, ubi autem evaserint, mox ullum peccatum possit existere“⁶⁶. St. Augustinus vult omni modo istam veritatem experientiam satis probatam servare, quod possumus esse iusti, et tamen ante Deum non plene perfecte existere. „Itaque non iustificabitur in conspectu Dei omnis vivens⁶⁷; et tamen iustus ex fide vivit⁶⁸. Et induti sunt sancti iustitia, alius magis, alius minus et nemo hic vivit sine peccato, et hoc alius magis, alius minus, optimus autem est, qui minimum⁶⁹.“ Ex rationibus ergo theologicis St. Doctor Hipponensis ultimatum magis inclinatur in hac epistola ad sententiam negativam. Tamen non totaliter audet connexionem negare. In fine nempe, ubi suam sententiam statuit, dicit: „etsi verum est, eum qui habet unam, omnes habere virtutes, eum qui unam non habet, nullam habere; nec sic peccata sunt paria“⁷⁰. Ergo, concessa connexionione virtutum, quae St. Doctori non omnino reprobabilis videtur, tamen stat illa veritas, quae fundatur in experientia et in sacris litteris, scilicet peccata non esse connexa. Propter auctoritates tamen „verius“ ei videtur non esse connexas virtutes: „si autem, quod puto esse verius, Sacrisque Litteris congruentius, ita sunt animae intentiones ut corporis membra, non quod videantur locis, sed quod sentiantur affectibus, et aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret lumine et tenebroso inumbratur obstaculo, profecto, ita ut quisque illustratione piae caritatis affectus est, in alio magis, in alio minus, in aliquo nihil, sic potest dici habere aliam et aliam non habere, aliam magis, aliam minus habere virtutem... et in ipso uno homine

⁶⁴ I. Joh. 1, 8.

⁶⁵ Jac. 3, 2.

⁶⁶ Epist. 167, P. L. 33, 738.

⁶⁷ cf. Psalm. 142, 2.

⁶⁸ cf. Habac. 2, 4.

⁶⁹ Epist. 167, P. L. 33, 738.

⁷⁰ Epist. 167, P. L. 33, 738.

quod maiorem habeat pudicitiam quam patientiam, et maiorem hodie quam heri, sic proficit; et adhuc non habeat continentiam et habeat non parvam misericordiam⁷¹.

Haec tamen assertio non est definitiva sententia St. Augustini. In „de Trinitate“, certe affirmativae sententiae adhaeret: „Sic enim virtutes, quae sunt in animo humano, quamvis alio atque alio modo singulae intelligantur, nullo modo tamen separantur ab invicem“⁷². Et quidem sumit connexionem simul in sensu aequalitatis, ita ut eodem gradu habeantur omnes: „Nullo tamen modo separantur ab invicem, ut quicumque fuerint aequales, verbi gratia in fortitudine, aequales sint et prudentia et temperantia et iustitia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia, sequitur ut huius fortitudo minus prudens sit ac per hoc nec fortitudine aequales sunt, quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de caeteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras. Non enim de viribus corporis agitur, sed de animi fortitudine“⁷³. Hic St. Augustinus refutat, quod in epistola 167 admittit. Ibi nempe putat, quod ita sint „animae intentiones“ sicut corporis membra, ex quibus „aliud illuminatur amplius, aliud minus, aliud omnino caret lumine et tenebroso inumbratur obstaculo“⁷⁴. In fine autem textus modo citati contrarium asserit: „non enim de viribus corporis agitur, sed de animi fortitudine“⁷⁵. Hic ergo negat similitudinem in proportione inter membra corporis et vires animae. Connexionem hic clare pronuntiat, licet supponat virtutes tantummodo ut conditiones generales. Connexionem tamen non importare virtutem in summo, sicut Stoici putaverint, expresse notat, sed intelligi in eo sensu, quod quidem omnes habeantur in eodem gradu, ita tamen ut profectus non excludatur.

Tractando de caritate aliquo modo etiam nostram quaestionem attingit, in quantum nempe cum caritate simul omnes virtutes coniungit. Caritatem ad omnia opera bona aptam declarat. Fere identificat eam cum omni virtute, ita ut non cunctetur definire quattuor virtutes cardinales per modum amoris, scilicet, „ut temperantia sit amor integrum se praebens ei quod amatur, fortitudo amor facile tolerans omnia propter quod amatur, iustitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans, prudentia amor ea, quibus adiuvatur ab eis quibus impeditur sagaciter eligens“⁷⁶. Sicut perspicuum est,

⁷¹ Epist. 167, P. L. 33, 738—739.

⁷² lib. 6, c. 4, P. L. 42, 927.

⁷³ De Trinitate VI. c. 4, P. L. 42, 927.

⁷⁴ P. L. 33, 738.

⁷⁵ De Trinitate VI. c. 4, P. L. 42, 927.

⁷⁶ De morib. eccles. I. c. 15, P. L. 32, 1322.

iste textus non directe intendit quaestionem de cohaesione virtutum sed conspectum aliquem totius vitae moralis ex alta consideratione caritatis: „radix nostra, caritas nostra, fructus nostri, opera nostra“⁷⁷.

St. Gregorius Magnus clare pronuntiat connexionem virtutum⁷⁸. Advertendum esse iudicat, hominem non posse aliqua virtute pollere, si in alia materia sit vitiosus. „Nam si ex alio vitiis subditur, non hoc est solidum, ubi stare putabatur“⁷⁹. „Quaelibet enim virtus minuitur secundum illum gradum secundum quem ceterae desunt: „unaquaeque enim virtus tanto minor est, quanto desunt ceterae“⁸⁰. Alludit ad quotidianam experientiam, quod nempe „saepe quosdam pudicos quidem vidisse nos contingit, sed non humiles, quosdam vero quasi humiles, sed non misericordes, quosdam quasi misericordes sed nequaquam iustos, quosdam vero quasi iustos sed in se potius quam in Domino confidentes“⁸¹; et de omnibus istis negat, quod habeant istam virtutem qua fulgere videntur: „et certum est, quia nec castitas in eius corde vera est, cui humilitas deest, quippe, quia superbia se intrinsecus corrumpente fornicatur, si semetipsum diligens, a divino recedit amore. Nec humilitas vera est, cui misericordia iuncta non est, quia non debet humilitas dici, quae ad compassionem fraternae miseriae nescit inclinari; non misericordia vera est, quae a rectitudine iustitiae existit aliena, quia quae potest per iniustitiam polui, nescit procul dubio sibimetipsi misereri; non iustitia vera est, quae fiduciam suam non in conditore omnium, sed in se fortasse aut in rebus conditis ponit, quia dum a creatore spem subtrahit, ipse sibi principalis iustitiae ordinem pervertit“⁸². Et sic St. Gregorius concludit cum celebri illo dicto: „Una itaque virtus sine aliis aut omnino nulla est aut imperfecta“⁸³. „...tanto enim perfectae sunt singulae, quo vicissim sibimet coniunctae“⁸⁴. Non tamen certe constat, quid intelligat sub virtute imperfecta, utrum secundum essentiam sit virtus aut omnino deficiat in ipsa. St. Gregorius non cognoscens praecisionem Aristotelicam intimius de hoc non cogitavit.

⁷⁷ Ennar. in Ps. 51, P. L. 36, 607. cf. V. Urmanowicz, de informatione virtutum a caritate. Vilnae, 1931. Dissert. Doct. Frib. 1930; pg. 90—91.

⁷⁸ Morál. 22, c. 1, P. L. 76, 211—212.

⁷⁹ ibid. P. L. 76, 211 C—D.

⁸⁰ ibid. P. L. 76, 211 D.

⁸¹ ibid. P. L. 76, 211 D—212 B.

⁸² ibid. P. L. 76, 212 B—C.

⁸³ ibid. P. L. 76, 212 C; cf. I-II q. 65 a. 1, sed contra; de virt. card. q. unica a. 2, sed contra.

⁸⁴ ibid.

Virtutes, quas ad invicem constringit, accipit ut conditiones generales, quod clare apparet ex eius verbis: „Disiunctae (sc. virtutes) autem perfectae esse nequaquam possunt quia nec prudentia vera est, quae iusta, temperans et fortis non est, nec perfecta temperantia, quae fortis, iusta et prudens non est, nec fortitudo integra, quae prudens, temperans et iusta non est, nec vera iustitia, quae prudens, fortis et temperans non est⁸⁵.“

Sicut St. Augustinus, ita etiam St. Gregorius, qui de cetero maximam similitudinem praebet cum Doctore Hipponensi, caritatem laudibus effert, et eam praedicat ut matrem omnium virtutum⁸⁶, ut radicem earum⁸⁷, sine qua non datur in nobis bonum opus⁸⁸. Et sic aliquo remissiori modo omnes virtutes colligat ratione communis fontis.

Conclusio.

Patres uniformiter se habent in expositione connexionis virtutis, excepto St. Augustino, qui aliquomodo haesitat inter sententiam affirmativam et negativam. Fere omnes duplici via pervenerunt ad unionem virtutum, in quantum nempe ex virtute ut generali conditione concluderunt cohaesionem virtutum, et in quantum ex caritate ut matre et fonte omnium, probaverunt coexistentiam earum in eodem subiecto.

⁸⁵ *ibid.* P. L. 76, 212 C—D.

⁸⁶ *Regulae poster.* P. L. 77, 59 D. 92 D. cf. *Urmanowicz* l. c. pg. 93.

⁸⁷ „Ut enim multi arboris rami ex radice prodeunt, sic multae virtutes ex una caritate generantur.“ *Hom. in Evang.* II. 27, P. L. 76, 1205 A—B.

⁸⁸ „Nec habet aliquid viriditatis ramus boni operis, si non manet in radice caritatis.“ *Hom. in Evang.* II. 27, P. L. 76, 1205 B.

CAPITULUM III.

Theoriae de connexione virtutum apud scholasticos ante St. Thomam Aquinatem.

Priores scholastici nondum cognoverunt distinctionem inter virtutem infusam et acquisitam. Apud Godefridum Pictaviensem primo invenitur¹. Usque ad ipsum quaestio connexionis fuit indistincte tractata. Postea tamen fuit posita specialiter pro virtutibus acquisitis et specialiter pro infusis. Ad hunc fundamentalem progressum in explicando nostram quaestionem etiam exterius manifestandum, dividitur hoc capitulum in duas paragraphos, quarum prima praebet diversas theorias indistincte tractantes de connexione virtutum infusarum et acquisitarum, secunda autem exhibet solutiones posteriorum scholasticorum, qui bene divisim quaestionem nostram solvere conati sunt.

§ 1.

Theoriae scholasticorum nondum distinguendum inter virtutem acquisitam et infusam.

St. Bernardus hic omnibus scholasticis antepositur, quia ipse proprie non est nominandus scholasticus sed sicut Mabillon bene notat „ultimus inter Patres, primis certe non impar“².

Doctor Mellifluus bene locutus est de connexione virtutum moralium. Prudentiam ponit ut matrem earum³. Ipsa deficiente nullam haberi virtutem moralem dicit: „nec fortitudinem sed temeritatem esse quemlibet ausum, quem non parturivit prudentia“⁴. Simili modo arguit de temperantia, quam dicit a prudentia formari: „Haec (sc. prudentia) item

¹ cf. D. O. Lottin, La connexion des vertus avant saint Thomas d'Aquin, Rech. Théol. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 22—23; cf. etiam D. O. Lottin, Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 18 (1929) pg. 369—407.

² cf. M. Grabmann, Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg, 1933, pg. 32.

³ De consid. lib. 1, c. 8, P. L. 182, 737 B.

⁴ ibid.

est, quae inter voluptates et necessitates media, quasi quaedam arbitra sedens, utrumque certis limitibus disternat fines, istis assignans et praebens quod sat est, illis quod nimis est demens; et sic ex alterutro tertiam formans virtutem, quam dicunt temperantiam⁵.“ Et quoad iustitiam eodem fere modo procedit: „iam de iustitia, quae una ex quattuor est, nonne constat consideratione mentem praeveniri, ut se formet in ea?“⁶ Istas a prudentia generatas virtutes sibi cohaerere asserit, in quantum se invicem corroborent. Sic dicit de iustitia, quod stare non possit sine adiutorio temperantiae; si enim aliquis nimiam cupiditatem sentiat ad superflua, nullo modo iustitiam servare poterit, „nam cum iustitiae dicatur portio, quod sibi non vult fieri quis, alii non facere, porro perfectio, quod ait Dominus „quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis“ (Matth. 7, 2), neutrum horum erit, nisi ipsa voluntas, de qua tota ducitur forma, sic ordinata fuerit, ut nec velit aliquid superfluum, nec necessarium quid superstitione nolit quod quidem temperantiae est. Denique et ipsi iustitiae, ut iusta sit, modum imponit: noli nimium esse iustus, ait Sapiens (Eccl. 7, 17) ostendens per hoc minime approbandam iustitiam, quae temperantiae moderamine non frenatur⁷.“ Eodem modo St. Bernardus ostendit dependentiam temperantiae a iustitia; et similiter connexionem inter iustitiam et fortitudinem.

St. Doctor intelligit virtutes, quas connexas esse dicit, tantummodo ut conditiones generales. Illa enim temperantia, de qua loquitur, se extendit directe non solum ad passiones refrenandas sed etiam ad omnem aliam materiam, ita ut propria et specifica sphaera temperantiae iam non salvetur. Haec explicatio textus St. Bernardi iusta et vera apparet etiam ex eis, quae in sequenti adducit loquendo de ratione connexionis. Quaerit nempe, „cuinam potissimum trium harum virtutum medietullium hoc dandum censeas, quod ita cunctis conterminum est, ut videatur esse proprium singularum? An ipsum virtus est et nihil aliud? Sed sic virtus non esset multiplex sed essent omnes una“⁸. In responsione quidem tendit servare multipliciter virtutum, eas tamen non sumit secundum propriam rationem specificam dicendo rationem connexionis sistere in hoc, quod unaquaeque virtus teneat modum: „ergo modum tenere iustitia est, temperantia est, fortitudo est“, et prudentia modum „prior reperit et advertit“⁹. Omnes modum

⁵ ibid.

⁶ ibid. P. L. 182, 737 D.

⁷ ibid. P. L. 182, 737 D—738 A.

⁸ De consid. lib. 1. c. 8, P. L. 182, 738 B—C.

⁹ ibid. P. L. 182, 738 D.

seu medium respiciunt, sed diversimode: „iustitia quaerit, prudentia invenit, vindicat fortitudo, temperantia possidet“¹⁰.

Expositio St. Bernardi omnino in aequo ponenda est cum illis Sanctorum Patrum.

Abaelardus directe non tractat de connexionem virtutum. Aliquomodo tamen ad eam attingit loquendo de aequalitate virtutum¹¹. Istam nempe simul intelligit in sensu connexionis. Quia negat aequalitatem virtutum, simul etiam quoad nostram quaestionem negativam sententiam tenet. Caritatem quidem dicit reddere hominem iustum, fortem, temperantem, qua re posse nominari iustitiam, fortitudinem, temperantiam¹², tamen eam non unicuique dare omnes virtutes: „cum caritas omnia... conferat, non tamen singulis, quibus inest, omnia largitur“¹³. Ea ergo bona, quae insunt homini, ex caritate profluunt, non autem necessario tota plenitudo caritatis in unoquoque exhauritur. „Sicut enim a natura omnia corporis commoda tribuuntur, sed non omnia omnibus, sic et in bonis animae seu virtutibus contingit, ut non omnibus aequaliter ditentur“¹⁴. Abaelardus ergo intendens vindicare individualitatem in perfectione morali, negat connexionem virtutum; illas tantum unit, quae de facto insunt subiecto, in quantum eas a caritate effluere dicit.

Rolandus Bandinelli, qui computatur scholae Abaelardi¹⁵, eodem modo solvit nostram quaestionem ac Magister Omnibonus eiusdem scholae, qui autem tantummodo breviter de ea locutus est¹⁶. Inter diversas quaestiones, quas Rolandus circa virtutes et vitia movet, primo loco ponit: utrum qui habet unam habeat et alteram virtutes. Quattuor probationes adducit, quarum tres priores sumit ex auctoritatibus, scilicet ex St. Hieronymo et St. Gregorio¹⁷. Argumentatio eius ex ratione, quae quartum locum tenet, incipit a suppositione quaedam, quasi agatur de aliquo homine vitiato, in quem introducenda sit singularis aliqua virtus. Si ista post se trahit alias virtutes, elucet unam non esse sine alia. Quod autem ad ingressum unius virtutis sequantur omnes aliae, probat sic:

¹⁰ ibid. P. L. 182, 739 A.

¹¹ Dialog. P. L. 178, 1648—1650.

¹² ibid. P. L. 178, 1648 B.

¹³ ibid. P. L. 178, 1648 C.

¹⁴ ibid.

¹⁵ cf. Gietl, die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III. Freiburg, 1891 pg. XXI sqq.

¹⁶ cf. Gietl, l. c. pg. 255 adn. 22.

¹⁷ St. Hieronymus Comment. in Isaiam lib. 6, c. 16; St. Gregorius Magnus, Moral. in Job. lib. 1, c. 27. cf. Gietl, l. c. pg. 256 adn. 5.

Simul cum illa virtute introducenda inthronizatur caritas, caritas autem excludit omnia vitia. Homo ergo, qui habet unam virtutem, ratione caritatis solvi debet ab omni vitio. Nunc autem constat, ibi inesse oportere virtutem, ubi non adest vitium, „cum nullum vitium excludatur nisi per virtutem sibi prima fronte contrariam“¹⁸. Ergo ad vitia, quae simul omnes expelluntur per caritatem, sequuntur omnes virtutes. Et sic, cum caritas iam inthronizetur per introductionem unius tantum virtutis, patet, quod istam unam omnes aliae concomitentur¹⁹. Tota ergo probatio in duobus fundatur: primo, quod per caritatem excludantur omnia vitia, secundo, quod vitium non expellatur nisi per virtutem prima fronte contrariam. — Primo aspectu videtur argumentatio tantummodo in illa Patribus et scholasticis communiter nota veritate inniti, quod caritas sit mater omnium virtutum. Tamen magis indirecte se habet munus caritatis, in quantum nempe directe excludit omne vitium, quae exclusio autem requirit introductionem virtutum contrariorum.

Experientia contraponit Rolando quasdam difficultates, ex quarum solutione intimius cognoscitur eius theoria de connectione virtutum moralium. Per hoc enim, quod nominamus hunc sapientem, illum humilem, alium temperatum etc, intendimus specialiter unam tantum virtutem in singulis hominibus praedicare. Hanc experientiam invenit Rolandus apud auctoritates; asserit nempe St. Augustinum²⁰ dixisse, „quod facies Iob fuit patientia, Moyses mansuetudo, David humilitas. Ex quorum verborum serie colligitur manifeste, quod specialiter Iob patientiam, Moyses mansuetudinem, David vero habebat humilitatem. Unde concluditur, quod bene quis potest habere unam virtutem, nec tamen omnes habebit“²¹. Similiter St. Paulum adducit, qui de Abraham dixit, quod crediderit Deo, et reputatum sit ei ad iustitiam; „nec tamen habuit castitatem, quod inde apparet, quia uxores habuit et filios“²².

Rolandus respondet distinguendo duos modos, quibus virtutes haberi possint, scilicet in affectu interiori, et in effectu

¹⁸ Gietl, l. c. pg. 256.

¹⁹ „Quaeque virtus habet vitium sibi prima fronte contrarium. Sed ad unius virtutis ingressum omnia vitia excluduntur, quod inde apparet quia caritas inthronizatur. Cum ergo nullum vitium excludatur nisi per virtutem sibi prima fronte contrariam, et ad ingressum unius virtutis omnes introducuntur, luce clarius constat, quod ad ingressum unius virtutis omnes introducuntur. Relinquitur quod qui habet unam virtutem habet omnes.“ Gietl, l. c. pg. 256.

²⁰ Rolandus citat textum sub nomine Augustini. Videtur autem iste textus nullibi apud Augustinum inveniri. cf. Gietl, l. c. pg. 256.

²¹ cf. Gietl, l. c. pg. 256.

²² ibid.

exteriori. Dicit esse quidem verum, „quod qui unam habet in affectu²³ omnes habet in affectu, id est, si una virtute eius mens fuerit affectata, omnibus erit ornata“, sed esse falsum, „quod si unam habet in affectu vel effectu, quod propterea omnes habeat in effectu. Unius enim virtutis quis potest habere affectum et effectum nec tamen omnium habebit effectum“²⁴. Ex toto contextu et ex illis, quae affert inferius in quaestione de connexione vitiorum, ubi eisdem terminis utitur, apparet, quod Rolandus sub habere virtutem in affectu tantum intelligat habere eam secundum internam inclinationem tantum, non autem secundum actum, quod idem est ac eam habere secundum habitum tantum, et quod sub habere virtutem in effectu intendat eam inesse etiam secundum actum. Hanc distinctionem tunc applicat ad exempla in obiectionibus allata, dicens quod Iob habuerit omnes virtutes in affectu, „etsi patientiae effectus magis quam aliarum virtutum in eo apparet. Similiter et in Moyse mansuetudinis et in David humilitatis magis vigeat, quam aliarum virtutum effectus, ... verumtamen omnium aliarum habebat affectum“²⁵ Et quoad illud exemplum de Abraham specialiter respondit, quod Abraham non quidem habuit integritatem corporis, „habuit tamen mentis castitatem, quae virtus est et bene absque corporis integritate potest haberi, quam quidem omnes bonos coniugatos habere credimus“²⁶. Rolandus ergo connectit omnes virtutes secundum inclinationem seu habitum, non autem secundum actum. Et quidem sine discrimine simpliciter omnes adesse oportere dicit, etiam illas, quae per se tantummodo alicui speciali statui appropriantur, ut virginitas, nam hanc quoque comprehendit in exemplo de Abraham sub nomine „castitatis“²⁷.

Rolandus sumit virtutes ut condiciones generales. Quod quidem ex ipsis in expositione connexionis virtutum dictis immediate non apparet, sed resolvitur ex eius doctrina de connexionem vitiorum. Exponens nempe, quomodo adulter peccet etiam in omni alia materia, valde analogice et generaliter su-

²³ Textus originalis legit: „effectu“; tamen corrigendus et legendus est: „affectu“. Sic etiam corrigit D. O. Lottin cf. Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 27 adn. 31.

²⁴ Gietl, l. c. pg. 257.

²⁵ ibid.

²⁶ ibid.; in solutione Rolandi castitas ergo coniugati omnino aequiparatur virginitati.

²⁷ Hoc apparet clare ex sensu difficultatis, quam ponit: „Abraham habuit iustitiam... nec tamen habuit castitatem, quod inde apparet, quia uxores habuit et filios.“ (Gietl, l. c. pg. 256) Propter oppositionem nempe inter statum matrimonii et virginitatis, videtur, quod Abraham, utpote coniugatus, non habuit virginitatem. In solutione tunc affirmat eum ea praeditum fuisse, in sensu explicato in textu.

mit diversa peccata: „Qui adulter est, eo vitio habet mentem affectam, in quo profecto singulorum genera possunt notari. Si enim adulter, et suae impius animae est homicida, quod homicidium longe gravius est homicidiis corporis... similiter fur est, quia animam suam, cum sit creatura Dei, domino invito contractando eique auferendo diabolo supponit. Periurium quoque est, quia fidem, qua in baptismo diabolo et pompis eius abrenuntiavit, violare non timuit²⁸.“ Quia Rolandus omnino proportionaliter de connexione virtutum et vitiorum agit, satis probatum videtur simili modo generali eum accipere conceptum virtutis ac vitii. Insuper hoc valde confirmatur ex eo, quod nec Magister Omnibonus eiusdem scholae discipulus clare distinguat virtutes, sed eas omnes ad caritatem reducere conetur²⁹.

Hugo a St. Victore directe nostram quaestionem non tangit. Caritatem praedicat ut radicem bonorum: „Sicut... radix omnium malorum est cupiditas, ita radix bonorum caritas³⁰.“ Caritatem omnes alias virtutes excedere dicit, ita ut non solum sicut ceterae virtutes nominetur donum Dei, sed etiam Deus appellari possit³¹. Caritatem vitia expellere et virtutes introducere asserit: „Caritas omnem animae languorem sanat, caritas vitiorum omnium radices extirpat, caritas omnium virtutum origo est³².“

Richardus a St. Victore omnes virtutes pares esse dicit, non tamen pariter exerceri, „quia secundum naturalem dispositionem pronior est aliquis ad istam exercendam quam ad aliam³³. Paritatem intelligit simul in sensu connexionis. Rationem quare virtutes pariter habeantur deducit ex caritate, ex qua omnes ut ex eadem radice procedere asserit³⁴. „Caritas enim mater est omnium virtutum³⁵.“ Opera nostra, quamvis habeant speciem virtuositatis, tamen sine caritate coram Deo sunt vacua; habita autem caritate sunt plena, „plenitudo enim legis est dilectio³⁶.“

Petrus Lombardus intime coniungit quaestionem de connexione virtutum cum doctrina de caritate ut forma. „Caritas, ut ait Ambrosius³⁷, mater est omnium virtutum, quae

²⁸ Gietl, l. c. pg. 258.

²⁹ cf. Graf, l. c. pg. 87.

³⁰ De anima lib. 4, c. 12, P. L. 177, 284 A.

³¹ Opusc. myst. De laude caritatis, P. L. 176, 975 C.

³² ibid. P. L. 976 A.

³³ in Cant. Cantic. c. 18, P. L. 196, 460 B.

³⁴ ibid.

³⁵ in Cant. Cantic. c. 28, P. L. 196, 486 C.

³⁶ in Apoc. lib. 1, c. 9, P. L. 196, 730 B.

³⁷ in Epist. ad Rom. 14, 1, P. L. 17, 167.

omnes informat, sine qua nulla vera virtus est³⁸.“ Formationem intelligit in ordine causae efficientis aequiparendo caritatem Spiritui Sancto, a quo omnia bona effluere dicit³⁹. Haec ratio, desumpta solummodo ex caritate ut fonte, ei sufficit ad connexionem virtutum probandam. Non enim aliam assignat in illo loco, in quo ex professo tractat de connexionem virtutum, ponendo quaestionem: „utrum virtutes ita sint sibi coniunctae, ut separatim non possint possideri ab aliquo, sed qui unam habet, omnes habeat“⁴⁰. Post probationem ex auctoritate, quam desumit ex St. Hieronymo⁴¹, reddit rationem theologiam, quam „probabilem“⁴² esse putat, quae ratio deducit ex caritate ut matre omnium virtutum: „In quocumque mater ipsa est, scilicet caritas, et cuncti filii eius, id est virtutes recte fore creduntur“⁴³.“

Magister distinguit connexionem virtutum ab aequalitate earum⁴⁴. Connexionem sumit ut coexistentiam, ita ut, qui unam habeat, omnes habeat. Sub aequalitate intelligit gradum virtutis, scilicet, „an aliae magis, aliae minus in aliquo fervent“⁴⁵. Ex textu Augustini⁴⁶, quem Magister affert ad paritatem virtutum demonstrandum, clare apparet, quod virtutes accipiat ut condiciones generales.

Illam notam difficultatem, quod aliquis possit in una singulari virtute eminere, aliis quodammodo quiescentibus, solvit: „secundum usus exteriores accipiendum est vel in comparisonem aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maxime praefert, vel opus fidei vel alicuius ceterarum virtutum praecipue exsequitur“⁴⁷. Magister ponit quidem istam difficultatem et eius solutiones occasione quaestionis de paritate virtutum, sed ex illis, quae ibi docet, concludi potest ad eius theoriam de connexionem. Restringsens ergo, sicut solutio demonstravit, paritatem ad ipsas virtutes ut habitus, eodem modo sentire dicendus est etiam quoad connexionem. Sub actibus exterioribus, inter quos connexionem negat, videtur intelligere non solum actum qui per visum ab aliis percipi possunt, sed simpliciter omnes actus virtutum, qui ab eo nominantur exteriores for-

³⁸ Sent. lib. III. d. 23.

³⁹ cf. D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 2 (1930) pg. 23; quoad doctrinam de informatione caritatis apud P. Lombardum cf. V. Urmanowicz, *de formatione virtutum a caritate*, Diss. Frib.; Vilnae 1931; pg. 5—8.

⁴⁰ Sent. lib. III. d. 36.

⁴¹ Hieron. in *Isaiam* 56, 1, P. L. 24, 538.

⁴² Sent. lib. III. d. 36.

⁴³ *ibid.*

⁴⁴ *ibid.*

⁴⁵ *ibid.*

⁴⁶ St. Aug. VI. de *Trin.* c. 4 n. 6, P. L. 42, 927.

⁴⁷ Sent. lib. III. d. 36.

sitan respectu virtutis, quia ut effluentes ex ipsis quasi exteriores apparent.

Magister simpliciter omnes virtutes connectit cum caritate sine respectu ad conditionem subiecti. Supponens nempe conceptum continentiae, quae opponitur quoad actum statui matrimonii, dicit eam tamen quoad habitum inesse iusto⁴⁸

Gandulphus Bononiensis unice ex parte caritatis ut formae quaestionem de connexionione virtutum attingit. Repetit illud tritum axioma „caritas est mater omnium virtutum, quae omnes informat et sine qua nulla vera virtus est“⁴⁹. Informationem intelligit in ratione causae formalis. Iam non identificat caritatem cum Spiritu Sancto sicut Petrus Lombardus, sed illum textum Augustini „caritas enim Spiritus Sanctus est“ exponit dicendo „caritas enim a Spiritu Sancto est“⁵⁰. Praesertim in explicando informationem fidei a caritate multum laborat. Quasi per accidens et fortuito incidit in quaestionem de connexionione virtutum. Ex superioritate nempe caritatis supra omnes alias virtutes ei exsurgebat difficultas, quomodo, si caritas est altior aliis virtutibus, stet doctrina de connexionione virtutum, quam simul in sensu aequalitatis concipit: „quod si quis habet unam virtutum habeat omnes aequales“⁵¹. Responsum eius est valde obscurum: „Dicendum ergo est quod caritas excellentior ceteris est, id est causa est, quare cetera excellentiora sunt“⁵². „Etsi textus corrigatur secundum sensum, quo ipse editor Walter eum in meliorem et intelligibiliorem mutare conatur legendo: „quare cetera excellentia sunt“⁵³, adhuc valde insufficiens et obscura remanet responsio⁵⁴.

Petrus Pictaviensis loquitur de connexionione „iustificationum“, intelligens sicut Magister Sententiarum⁵⁵ sub iustificationibus virtutes: „utrum, quicumque habet unam iustifica-

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ Gandulphus Bononiensis, *Sententiarum libri quattuor*, lib. III, § 117, edit. Walter, 1924, pg. 361.

⁵⁰ *Sent. lib. III, § 120*, Walter, pg. 364.

⁵¹ *Sent. lib. III, § 121*, Walter, pg. 364.

⁵² *ibid.*

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ Posset forsitan dici, quod restringat suum responsum ad gratias gratis datas. Dicit nempe: „Ex hoc ergo patet, qualiter dignior et quibus dignior dicatur, scilicet dignior, quia causa est quare cetera meritum habeant, scilicet linguae, prophetiae, scientia et fides. Et haec „non semper ad meritum sunt“, cum caritas semper ad meritum sit.“ Sed sic quaestionem suam fere nullo modo solvit.

⁵⁵ *Petr. Lomb. Sent. lib. III. d. 33.*

tionem, habet omnes, id est quicumque habet unam virtutem, habet omnes virtutes, per iustificationem enim non intelligimus nisi virtutem⁵⁶. Expositio eius, quoad argumentationem principalem, fere verbotenus concordans cum illa Rolandi Bandinelli, insistit in oppositione vitii et virtutis et in causalitate caritatis: Inter virtutem et vitium non datur medium aliquod; qui ergo caret vitio, eo ipso habet virtutem oppositam. Quaelibet autem virtus est in oppositione ad aliquod vitium. Ergo omnibus vitiis expulsis, omnes virtutes adesse oportet. Quod autem vitium cum virtute non possit inesse subiecto, patet ex hoc, quod quicumque habet unam virtutem, habet caritatem; non potest autem caritas coniungi cum vitio mortali⁵⁷. — Petrus Pictaviensis addit omnes inesse nobis etiam in caelo, cum alio tamen effectu.

Multum laborat in solvendis illis difficultatibus satis notis, quae connexioni virtutum se opponunt ex parte illarum virtutum, quae conveniunt tantummodo alicui statui vel conditioni aliquorum hominum. Ex sua enim conceptione connexionis, scilicet quod simpliciter omnes adsint, logice concludit hanc difficultatem: „quicumque habet unam virtutem habet omnes, ergo et virginitatem, cum virginitas sit una virtus“⁵⁸. Multis modis variat hanc difficultatem, multasque etiam solutiones affert, quae inter theologos circumierunt. Suam propriam sententiam exprimit his verbis: „Ubique autem in praedictis argumentationibus sume hoc nomen virginitatis in designatione integritatis mentis. Nam aliter falso sumeres eam esse virtutem“⁵⁹.

Simili modo quaerit, „utrum perseverantia sit virtus, et an habeatur ab omni, qui habet unam virtutem“⁶⁰. Si enim perseverantia est virtus et omnis qui habet unam virtutem habet omnes alias, sequitur, quod habet etiam perseverantiam et sic nullo modo deficiet a salute aeterna, ergo nemo posset caritatem amittere. Hoc autem esset contra experientiam. Petrus se non coniungit eis, qui eam ut virtutem specialem considerant, sed concipit eam ut aliquid, quod de virtute prae-

⁵⁶ Sent. lib. III. c. 17, P. L. 211, 1078.

⁵⁷ „Quaelibet istarum virtutum habet vitium mortale sibi oppositum, et quicumque habet unam istarum habet caritatem. Ergo quicumque nullum habet mortale peccatum, habet omnem virtutem alicui mortali vitio oppositum. Necessae enim quod vel habeat vitium mortale vel virtutem ei oppositam, quia non est medium. Ergo quicumque habet caritatem, habet omnem virtutem alicui vitio mortali oppositam. Sed omnis virtus est opposita alicui vitio. Ergo quicumque habet caritatem habet omnem virtutem.“ Sent. lib. III. c. 17, P. L. 211, 1078; cf. St. Aug. de Trinit. lib. 14, c. 9.

⁵⁸ Sent. lib. III. c. 27, P. L. 211, 1127.

⁵⁹ Sent. lib. III. c. 27, P. L. 211, 1130.

⁶⁰ ibid. c. 28, P. L. 211, 1130 sqq.

dicatur, non autem cum ipsa identificatur: „verius tamen videtur attentius consideranti quod hoc nomen ‚perseverantia‘ in respectu dicitur eius in quo perseveramus“⁶¹. Utrum ergo aliquis habeat perseverantiam, potest postea ex facto tantum statui, in quantum nempe revera in caritate permanserit. Si ergo dicitur, quemlibet habentem caritatem, habere etiam omnia quae sint necessaria ad salutem aeternam, perseverantia autem necessariam esse, ergo illum etiam habere perseverantiam, respondet auctor noster, esse quidem verum, quod necessarium sit perseverare, „aliter enim non salvaretur. Nec tamen ideo iam habet perseverantiam, si est perseveraturus; habet tamen quidquid necessarium est ad salutem“⁶².

Difficultatem, quod aliquis possit se in una virtute praestantiorem exhibere quam in alia, solvit sicut Rolandus Bandinelli, distinguendo inter actum et ipsam virtutem. Imparitatem referendam esse ad usum, non ad virtutem: „Sed haec ad actus vel usus virtutum sunt referenda, quorum usus sine alio haberi potest“⁶³. Rationem, quare usus non sunt connexi, clarius et profundius assignat quam Rolandus Bandinelli; omnia enim esse ex infusione, et ideo non esse necessarium, quod statim eis utatur: „non enim qui unam virtutem habet, necesse est, quod statim habeat eius usum etiamsi sit adultus. In primaria enim infusione omnes habentur in habitu, non tamen in usu vel actu. Inclinant enim et disponunt animam ad actus suos pro loco et tempore exsequendos“⁶⁴. Obiectioni ex ista solutione exortae, quod scilicet virtutes quibus homo non statim utitur, sint superfluae, respondit remittendo ad differentiam inter usum et effectum virtutis, quod nempe virtutes illae nihilominus habeant suos effectus, scilicet „fortitudo facit fortem, temperantia temperatum, prudentia prudentem, id est aptum, dispositum, idoneum perferre molestias, coercere illecebras, praecavere insidias, licet non statim perferat, vel coerceat, vel praecaveat“⁶⁵. Habere ergo virtutem habitu, iam est habere eam secundum effectum, licet nondum secundum usum. Et sic applicat has distinctiones ad quaestionem de connexionione virtutum: „Quicumque ergo habet unam virtutem in habitu vel in effectum, habet omnes vel in habitu vel in effectum, sive puerulus sive adultus; sed non quicumque habet unam actu vel usu, habet et reliquas in actu vel usu“⁶⁶.

⁶¹ *ibid.* P. L. 211, 1131.

⁶² *ibid.* P. L. 211, 1132.

⁶³ *Sent. lib. III. c. 29, P. L. 211, 1133.*

⁶⁴ *ibid.*

⁶⁵ *ibid.*

⁶⁶ *ibid.*

Tamen Petrus Pictaviensis non omnem connexionem quoad actus negat. Dicit nempe: „et nota, quod sicut omnes virtutes simul infunduntur, ita omnes sibi cooperantur in suis actibus“⁶⁷. Et ut exemplum ponit relationem inter fidei et caritatis actus: „ut cum diligere sit opus appropriatum caritati, nihilominus ad hoc ipsum operatur fides“⁶⁸. Distinguendo in caritate elicientiam et informationem impedit, quominus mutua corroboratio actuum intelligatur ut confusio ipsorum: „Opus caritatis dicitur dupliciter, vel opus caritate informatum vel opus procedens ex caritate et libero arbitrio vel a caritate denominatum, quod idem est. In utroque sensu verum est, quod diligere est opus caritatis. Tamen in primo verum est, quod credere sit opus caritatis“⁶⁹. Talem connexionem virtutum quoad actus, quam hic asserit auctor noster in fide et caritate, simili modo admittere videtur etiam in virtutibus cardinalibus. Neganti enim mutuam influxum inter actus fidei et caritatis propter hoc, quod secus actus confunderentur, respondet, eodem iure oportere asseri, quod aliarum quoque virtutum actus confunderentur⁷⁰. Quae verba supponunt, eum admittere connexionem quantum ad actus non tantummodo inter fidem et caritatem sed etiam inter virtutes cardinales. Dicendo ergo virtutes non esse connexas quoad usum, aliud intendit quam Rolandus Bandinelli. Per negationem connexionis actuum tantummodo confusioni eorum praecavere vult, ne opus iustitiae putetur esse opus temperantiae etc, non autem refutat cooperationem aliquam omnium virtutum ad unum actum. Sub tali respectu Petrus Pictaviensis magis processit in expositione connexionis virtutum.

Ex illis, quae adducit tractando de paritate virtutum, apparet, quod sumat virtutes tantummodo ut condiciones generales.

Simon Tornacensis magnam similitudinem praebet in sua probatione connexionis virtutum cum Rolando Bandinelli et Petro Pictaviensi. Duplici modo procedit. Prima eius ratio probat ex iustitia erga Deum, quae se extendere dicitur ad totam vitam moralem. Homo nempe iustus Deo reddit quod suum est sub omni respectu, in adversis superandis qua ratione

⁶⁷ ibid.

⁶⁸ ibid.

⁶⁹ ibid. P. L. 211, 1133 sq.

⁷⁰ „Et per eandem argumentationem (scilicet ac in priori difficultate, ubi objectio voluit ex cooperatione inter fidem et caritatem confusionem actuum concludere) posset quis probare, quod opus iustitiae est parcere, opus misericordiae est damnare, quod nemo dicit, nisi sub praemisso sensu.“
ibid. P. L. 211, 1134.

habet fortitudinem, et similiter in omnibus aliis materiis. Et sic iustus omnes virtutes in se coniungit⁷¹. Secunda probatio magis indirecte argumentat: iustus non potest aliquod vitium in se coniungere cum virtute, secus amitteret caritatem et iam non esset iustus⁷².

Simon distinguit virtutem, in quantum habetur vel natura, vel habitu, vel usu⁷³. Ut natura habetur ab omnibus, quia est idem ac naturalis aptitudo ad virtutem; habitu habetur, quando est vera radicata habitus. Et in tali modo habendi virtutem connexionem admittit, non tamen quoad actus, quia actui iustitiae non semper coniungatur actus fortitudinis.

Alanus de Insulis fere verbotenus concordat quoad aliquas partes cum Simone Tornacensi, sicut etiam Magister Martinus⁷⁴. Cum Simone distinguit triplicem modum, quo virtus homini competere potest: „aut natura, aut habitu, aut usu“⁷⁵. Virtus quae natura homini convenit idem esse dicitur ac dispositio naturalis: „Natura convenit omnis potentia, quae sit virtus, homini a creatione, ut naturaliter aptus sit secundum hanc vel illam potentiam ad hoc vel illud faciendum, ut sicut aptus est natus ad ratiocinandum vel intelligendum, ita aptus natus ad reddendum unicuique quod suum est, ad diligendum Deum et proximum, quod satis insinuat Aristoteles, quod homo est mansuetus natura. Sub hoc nomine „mansuetus“ intellexit illas naturales virtutes⁷⁶.“ Tales potentias naturales non sunt proprie virtutes. Tantummodo habitus scilicet perfectio potentiae secundum habilitatem et pronitatem est proprie virtus: „sed tunc potentiae non sunt virtutes, sed postquam ventum est ad annos discretionis, si homo utitur illis potentiis, in officio debito et debito fine, et usus eorum dirigat

⁷¹ „Ponatur enim quis justus; ergo reddit Deo et proximo quod suum est; ergo non frangitur adversis vel extollitur prosperis. Quod si esset, quod suum est Deo non redderet. Qui ergo habet iustitiam, habet fortitudinem. Idem iudicium de ceteris.“ Simon. Torn. Disp. XXXII, J. Warichez, Les Disputations de Simon de Tournai, Spicileg. S. Lov. 12, Lovanii, 1932, pg. 95.

⁷² „Virtus et eius vitium contraria sunt immediata circa adultum et discretum. Iustus autem quis habet temperantiam vel eius contrarium, intemperantiam. Quod si intemperantiam habet, caritatem non habet. Ergo nec iustitiam. Non potest ergo quis habere aliquam virtutem et vitium alicui virtuti contrarium; sed cum sint immediata virtus et eius vitium, necesse est haberi alterutrum. Qui ergo habet unam virtutem, habet omnes.“ *ibid.*

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ cf. D. O. Lottin, *Rech. Theol. Anc. Méd.* 2 (1930) pg. 26.

⁷⁵ *Teologicae regulae reg.* 88, P. L. 210, 667 A.

⁷⁶ *ibid.*

ad Deum, et prout exigit christiana religio, illae potentiae fiunt virtutes, quasi vi contra vitia stantes. Habentur ergo virtutes in habitu, quando homo per illas potentias quandam habet habilitatem et pronitatem ad utendum eis, si tempus exigerit⁷⁷.“ De isto habitu affirmat Alanus connexionem: „Et secundum hoc simul et similiter habentur omnes virtutes, quicumque enim habet unam in habitu, habet omnes in habitu⁷⁸.“ Alanus amplius non probat suam assertionem. Per verba „simul et similiter“ exprimit se intelligere connexionem simul et in sensu aequalitatis. — Tertio modo dicit virtutem homini convenire, in quantum habetur in usu, quando scilicet aliquis actualiter utitur ea ad bene agendum. Secundum hunc modum negat connexionem: „et secundum hoc nec simul nec pariter habentur⁷⁹.“ Alanum movet ad hanc negationem illa nota experientia, iam saepius adducta, quod nos exerceamus in una virtute magis quam in alia, „habetur enim aliquando una virtus in usu, quando alia non habetur, et magis una quam alia. Illae ergo auctoritates et rationes, quae videntur insinuare, quod omnes virtutes simul et similiter habentur, referendae sunt ad habitum. Illae vero, quae insinuare videntur, quod non simul nec similiter, referendae sunt ad usum⁸⁰.“

Alanus recurrit quidem ad auctoritates, qui affirmabant connexionem virtutum ex rationibus magis philosophicis⁸¹, tamen suam sententiam ultimatim concludit ex caritate. Admittit nempe in iudaeo et pagano tantummodo potentiam virtutis, non autem ipsam virtutem temperantiae et fortitudinis etc. Non ergo agnoscens aliquam rationem virtutis in separatione a caritate, suam doctrinam ultimatim etiam tantummodo in caritate fundare potuit, non in ipsa ratione virtutis moralis in se consideratae.

Est tamen notandum, eum non sic rigore urgere caritatem pro homine virtuoso, ut hominem caritate carentem eo ipso quod ei deficeret caritas, nominaret simpliciter vitiosum. Distinguit nempe duplex vitium, negativum scilicet et positivum. Negativum est carentia debitae virtutis, sine actu tamen opposito vitioso. Positivum autem accipitur ut verum vitium, „secundum quod luxuria, invidia et ira dicitur vitium“⁸². Iudaeus et paganus negative vitiosi esse dicuntur:

⁷⁷ *ibid.* P. L. 210, 667 B.

⁷⁸ *ibid.*

⁷⁹ *ibid.*

⁸⁰ *ibid.* P. L. 210, 667 B—C.

⁸¹ Etiam quoad ipsum conceptum virtutis innititur in auctoritatibus philosophicis, scilicet in Aristotele et Tullio; cf. *ibid.* P. L. 210, 666.

⁸² *ibid.* P. L. 210, 668.

„...quamvis iudaeus et paganus habeat castitatem, temperantiam, et caeteras virtutes, habet vitia virtutibus per abnegationem opposita. In hoc enim vitiosus est, quod habet virtutes, cum habere teneatur“⁸³. Tamen, licet non accusentur vitii positivi, non laudantur propter aliquam virtutem, quia virtus non habetur sine caritate, ipsa enim est mater omnium: „...principaliter virtus fit virtus, quia exercetur propter Deum, pro Dei scilicet dilectione. Et omne opus ideo dicitur bonum, quia finaliter fit pro Dei amore. Unde ipsa (sc. caritas) dicitur mater omnium, quia omnes virtutes informat, sine qua ceterae non habentur“⁸⁴.“ Ex istis verbis elucet Alanum virtutem considerare in dependentia absoluta a caritate, in qua ut fonte omnium virtutum ultimam rationem connexionis videt.

Petrus de Capua ponit cum praecedentibus connexionem virtutum in caritate, in quantum nempe loco vitiorum per caritatem expulsorum omnes virtutes subiecto inesse dicit⁸⁵. Cum prioribus scholasticis, ex quibus praecipue a Petro Pictaviensi dependet⁸⁶, negat connexionem virtutum quoad actus⁸⁷.

Summa dicta Stephani Cantuariensis relinquit respectum caritatis, licet doctrinam de informatione admittat⁸⁸. Fundat connexionem virtutum unice in oppositione virtutis et vitii. Duplicem viam argumentationis praebet, directam scilicet et indirectam. Directe sic probat: qui habet unam virtutem, caret omni vitio. Expellendo autem vitia, homo inducit virtutes illis oppositas. Quia autem non datur aliqua virtus quae non habet vitium sibi contrarium, ex absentia omnium vitiorum sequitur praesentia omnium virtutum. Unde unam virtutem, quae nullum secum patitur vitium, sequuntur omnes aliae⁸⁹. Auctor duo supponit in suo argumento, scilicet ho-

⁸³ ibid.

⁸⁴ ibid. P. L. 210, 669.

⁸⁵ „Omnis virtus est opposita cuilibet mortali. Ergo si caret omni mortali, habet omnem virtutem, sed si habet aliquam, caret omni mortali. Ergo qui habet aliquam habet omnem. Quod, quia omnes asserunt auctoritates, licet pauci dissentiant, firmiter est tenendum.“ Summa Vat. 4304 fol. 49vb; cit. a D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 2 (1930) pg. 27 adn. 30.

⁸⁶ cf. D. O. Lottin, l. c. pg. 27.

⁸⁷ Summa Vat. lat. 4304 fol. 49vb; cf. D. O. Lottin, *ibid.*

⁸⁸ cf. D. O. Lottin, *ibid.*

⁸⁹ „Quaeritur utrum qui habet aliquam virtutem habeat omnes. Quod sic probatur. Iste habet unam virtutem, ergo caret omni vitio; ergo habet omnem virtutem immediate oppositam alicui vitio. Sed omnis virtus est opposita alicui vitio. Ergo iste habet omnem virtutem.“ Bamberg 136 fol. 26ra; cit. a D. O. Lottin, *ibid.* adn. 34.

minem vitiatum simpliciter omnia vitia habere, et non solum omnem virtutem alicui vitio oppositam esse, sed etiam vice versa omne vitium alicui virtuti. Si nempe daretur vitium aliquod non habens oppositam virtutem, ex eius abesse nondum sequeretur inesse virtutis. Quae dicta confirmat auctor noster probatione indirecta: Si quis non haberet omnes virtutes, haberet vitia istis virtutibus deficientibus contraria. Qui autem unum tantum vitium habet, nulla virtute ornatus est⁹⁰.

Auctor huius Summae extendit connexionem virtutum tum ad simplices dispositiones, tum ad habitus proprie dictos, admittens etiam connexionem actuum⁹¹.

Auctor anonymus (fine s. XIIⁱ aut initio XIIIⁱ) iterum recurrit ad caritatem ut formam virtutum. Habet duplicem probationem, quarum primam in duas subdividit. Duae priores directe procedunt, tertia indirecte. Prior via directa sic probat: qui habet unam virtutem, habet caritatem, et ideo omnia necessaria ad salutem. Omnes autem virtutes sunt necessariae ad salutem, ergo habet omnes⁹². In secunda argumentatione auctor noster propius accedere conatur ad mutuam cohaesionem virtutum, quam in prima, in qua magis insistebat in quadam coexistentia necessaria. Argumentat in secunda via ex ratione virtutis, quam tamen sumit ut conditionem generalem: qui habet iustitiam, reddit unicuique, quod suum est; hoc autem non potest, nisi id faciat temperate, fortiter, et prudenter. Ergo omnes virtutes sunt connexae. Et quidem signanter dicit: „qui habet iustitiam, habet alias tres virtutes cardinales, pari ratione alia s⁹³.“ Auctor noster est primus, qui expresse adducit connexionem non solum virtutum

⁹⁰ „Item indirecte sic. Iste qui habet unam virtutem non habet omnem; ergo aliquam virtutem non habet; ergo habet vitium illi virtuti oppositum. Sed si habet aliquod vitium, nullam habet virtutem. Ergo iste non habet aliquam virtutem; cuius contrarium positum est prius.“ *ibid.*; cf. D. O. Lottin, *ibid.*

⁹¹ „Dicimus quod qui habet unam virtutem habet omnem vel in habitu vel in usu; habitum autem large accipias tam pro dispositione quam pro habitu, ut habitus hic dicatur qualitas adveniens per applicationem subiecti facile vel difficile mobilis.“ *ibid.* D. O. Lottin, *ibid.*

⁹² „Item. Rationibus potest probari quod qui habet unam virtutem habet omnes. Qui habet caritatem habet omnia quae necessaria sunt ad salutem. Sed omnes virtutes necessariae sunt ad salutem. Ergo qui habet caritatem, habet omnes virtutes. Ergo qui habet unam virtutem habet omnes.“ Douai 434 tome II, fol. 25va; cit. a D. O. Lottin l. c. pg. 28 adn. 35.

⁹³ „Ista (lege: item). Si iste habet iustitiam reddit unicuique quod suum est. Sed si facit hoc, facit hoc temperate, fortiter, prudenter. Ergo qui habet iustitiam habet alias tres virtutes cardinales; pari ratione alias.“ *ibid.*; D. O. Lottin *ibid.*

cardinalium sed etiam omnium adnexarum: istas enim vult designare per verba: „pari ratione alias“. Praecessores tamen non videntur negasse connexionem virtutum adnexarum, silendo de eis, excepto Rolando Bandinelli, qui saltem probabiliter, tantummodo virtutes cardinales connectit. Omnino enim proportionaliter locutus est de virtutibus ac de vitiis. De vitiis autem dixit, quod connectantur omnia, non tamen „singula generum“, sed tantummodo „genera singulorum“⁹⁴.

Probatio indirecta nostri auctoris incipit a suppositione aliquem habere quidam virtutes sed non omnes. Talis haberet respectu illorum virtutum, quibus caret, vitia contraria. Vitium autem non potest simul esse cum virtute a Deo collata. Ergo necessarium est eum habere omnes⁹⁵.

Stephanus Cantuariensis.

Summa de virtutibus⁹⁶, quae ei attribuitur duas sibi similes probationes praebet, quarum utraque innititur in ratione caritatis. Prima sic deducit: homo non potest cum caritate coniungere vitium aliquod, secus simul esset dignus vitae aeternae et paenae aeternae. Ergo omnes virtutes habet. Secunda fere idem repetit: Homo in caritate existens obligatur ad habendas omnes virtutes; si non habeat aliquam, hoc erit ex peccato mortali. Simul ergo in eo essent peccatum mortale propter quod mereretur mortem, et caritas, propter quam dignus esset vitae. — Auctor huius Summae expresse negat connexionem actuum⁹⁷.

⁹⁴ Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III., ed. Gietl, pg. 258.

⁹⁵ „Item indirecte. Aliquis habet aliquas virtutes, qui non habet omnes; aliquam non habet; illa est opposita alicui vitio. Ergo cum non habeat illam, videtur, quod habeat vitium contrarium ei. Sed hoc non potest esse quod vitium sit cum virtute theologica. Ergo virtus illa est in isto, et videtur et sequitur quod habeat omnes.“ eodem loco ac texti citati adnot. 94 et 95; D. O. Lottin, *ibid.*

⁹⁶ De authenticitate nihil decidatur per hoc, quod ponitur hic ista Summa sub nomine Stephani Cantuariensis. cf. D. O. Lottin, *l. c.* pg. 28.

⁹⁷ „Primum rationibus astruamus, quod qui habet unam habet omnes. Quia dicatur quod habet caritatem et non habet continentiam; habet ergo vitium oppositum, incontinentiam. Illo ergo vitio meretur mortem aeternam, et caritate dignus est vita. Ergo simul dignus est morte et vita. Praeterea Iste tenetur habere caritatem eo modo et alias virtutes, quia de virtutibus theologice loquor. Ergo si non habet, peccat mortaliter, eo quod omittit: et ita si habet unam et non aliam, est dignus vita et morte propter omissionem... Solutio. Duobus modis dicuntur haberi virtutes: in habitu id est in aptatione — non dico in aptitudine — et in usu. In habitu habet puer. sed non in usu, quia non movetur ad eliciendum aliquem usum ex eis. In habitu dico qui habet unam habet omnes, in usu non: aliquis enim potest

Quaestiones Magistri Stephani Cantuariensis tenent connexionem virtutum simul ac donorum Spiritus Sancti, non tamen laborem suscipiunt ad eam probandam, arbitantes, inutile esse doctrinam communiter admissam probare⁹⁸.

Conclusio.

Sicut ex expositione diversorum theologorum apparet, semper apud omnes fit recursus ad caritatem, — excepto auctore Summae dictae Stephani Cantuariensis, qui autem probationem nimis truncatam affert — qualiscumque sit definitio virtutis, quam supponunt, et qualiscumque sit tendentia singulorum auctorum, sive sit unice theologica sive magis philosophica. Omnes tantummodo illas virtutes cognoverunt, qui ex caritate profluunt. Et quidem ita intellexerunt caritatem emittere virtutes, ut simpliciter omnes insint subiecto sine ullo respectu ad statum subiecti perficiendi. Illi qui conati sunt, immediatius mutuam adiutorium virtutum demonstrare nitentur in conceptu virtutis ut conditionis generalis tantum. Omnes negaverunt connexionem actuum exceptis Petro Pictaviensi et Summa dicta Stephani Cantuariensis, qui

habere alterius usum et non alterius usum.“ Summa Magistri Stephani. Cambridge S. John's Coll. 57 fol. 161r; cit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 28 adn. 36.

⁹⁸ cf. D. O. Lottin, l. c. pg. 29.

Prevostinus Cremonensis simili modo nullam operam dat nostrae quaestioni, tantummodo alludens ad unanimum consensum theologorum. Radolfus Ardens sine probatione mentionem facit de connexionem. Petrus Cantor, in „Verbum abbreviatum“ c. 122, sine distinctione connexionem admittit. Sed in „Summa Abel“ distinctim loquitur. Tres ordines virtutum distinguit, scilicet politicarum seu philosopharum, catholicarum, sub quibus comprehendit fidem, spem et caritatem, et tertio gratuitarum, sub quibus tantummodo septem dona Spiritus Sancti intelligere videtur. Ergo ipse videtur virtutes cardinales agnoscere tantummodo ut philosophicas, non ut infusas. Harum philosophicarum virtutum connexionem negat. Affirmat autem connexionem catholicarum et gratuitarum. Sic igitur iam cum Petro Cantore aliquo modo incipit nova periodus, quae ex distinctione inter virtutem acquisitam et infusam considerat connexionem separatim pro utraque specie virtutis: „Virtutes aliae cardinales sive politicae vel philosophicae, scilicet haec quattuor prud... aliae catholicae scilicet hae tres fides, spes, caritas; de his tribus dicitur: virtus est qualitas mentis qua recte vivitur qua nemo male utitur, quam Deus in homine sine homine operatur; aliae gratuitae ut septem dona spiritus Sancti. Et secundum hanc triplicem distinctionem intelligitur opinio sanctorum quam dicit Iacobus, scilicet qui habet unam virtutem habet omnes scilicet catholicas; vel qui habet unam virtutem scilicet gratuitam habet omnes, scilicet in habitu vel in effectu.“ Paris B. N. lat. 3236 B fol. 94ra; cit. a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 29 adn. 37. Alius tamen codex scilicet „Montpellier“, legit loco „catholicas“: „cardinales“. Si ista lectio esset vera, valde dubius et obscurus esset sensus textus. cf. D. O. Lottin, *ibid.*

aliqualem mutuam corroborationem virtutum etiam quoad actus admittebant.

Inventa distinctione inter virtutes infusas et acquisitas, scilicet virtutes, quae homini simul cum caritate a Deo conferuntur, et virtutes, quae propriis actibus acquiruntur, etiam distinctim quaestionem de connexionem poni oportuit. Pro virtutibus infusis facile connexio saltem secundum acceptionem minus strictam probari potuit, quia caritas omnes genuit; pro acquisitis autem tale principium defecit, quapropter ex hac parte nova difficultas orta est contra doctrinam usque adhuc communiter admissam. Gaufridus Pictaviensis est primus qui ex cognitione distinctionis inter virtutes infusas et acquisitas posuit nostram quaestionem in duabus partibus.

§ 2.

Theoriae de connexionem virtutum moralium apud scholasticos distinguentes inter virtutes infusas et acquisitas.

Gaufridus Pictaviensis adhibet pro connexionem virtutum infusarum argumentum traditionale scilicet simul omnes esse a Deo collatas independentem a cooperatione nostra. Quoad actus negat earum connexionem. Quia actus non generant habitum infusum, ei ex tali capite nulla difficultas oriri potuit contra connexionem virtutum sub ratione habitus. Virtutes autem politicae ei non videbantur connexionem habere, cum enim sint ex acquisitione, scilicet ex exercitio actuum, et actus non sint connexi. Propter eandem enim rationem nec quoad vitia Gaufridus connexionem admittere potuit⁹⁹.

Gulielmus Altissiodorensis extensius applicat hanc distinctionem recenter repertam ad quaestionem de connexionem virtutum moralium. Secundum ordinem, quo ipse trac-

⁹⁹ „Virtutes politicae possunt haberi altera sine reliqua, sicut et vitia; sed theologicae non possunt nisi simul haberi, sicut testantur sancti expositores. Nec mirum, si simul habeantur, cum ab illo qui simul creavit omnia simul infundantur. Sed de vitiis non est ita; non enim infundantur, sed ex actibus acquiruntur, vel respectu actuum, ut nullum excludam; unde cum omnes actus simul non possunt haberi, nec omnia vitia simul acquiri. Unde patet quod non debet sequi quod qui habet unum habet omnia.“ Gaufridus Pictaviensis, Summa. Avranches Bibl. comm. 2955 fol. 120rb; cit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 31 adn. 41.

tat, hic ponantur eius expositiones, scilicet primo quoad virtutes infusas, deinde quoad acquisitas.

Connexio virtutum infusarum.

Virtutes infusas, quas etiam nominat theologales, vel dona vel virtutes purgativas¹⁰⁰, dicit connexas esse in fide. Ex fide, quae est „amor primae veritatis sive primae pulchritudinis“¹⁰¹, oritur caritas, quae est „amor primae bonitatis sive primae suavitatis“¹⁰². Caritatem fide impulsam sequuntur omnes aliae virtutes: „ovis viso lupo aestimans ipsum inimicabilem et nocivum sibi, statim fugit; et sicut se habet aestimatio horribilis ad fugere, ita aestimatio delectabilis ad appetere. Sed aestimatio horribili adest fuga de necessitate, ergo aestimatio delectabili, adest appetitus illius de necessitate. Ergo aestimans Deum delectabilem sibi de necessitate appetit illum sibi. Sed quod difficile operatur natura, virtus facile facit,

¹⁰⁰ „Re vera virtutes politicae differunt a donis per opera exteriora, quoniam in statu in quo sunt politicae non exercent nisi opera exteriora; quoniam homo qui habet solummodo virtutes politicas nondum gustavit dulcedinem Dei. Verum non est revocatus adhuc ad meritoria. Et ideo occupatur adhuc circa opera exteriora. Quando autem pervenit homo ad virtutes purgatorias aliquantum sentit de dulcedine Dei. Et sic aliquantum revocatur ad meritoria...“ Gulielmus Alt., op. cit., fol. 201rb.

Gulielmus totaliter identificat dona cum virtutibus infusis, quas nominat purgativas. Licet etiam in aequo ponat dona scilicet virtutes infusas cum virtutibus politicis secundum rem, tamen eas distinguit aliquomodo: „Dicimus quod in viro iusto (adnot.: in oppositione ad hominem ethnicum, in quo virtus acquisita est separata, scilicet non ut infusa) idem sunt in essentia virtutes cardinales et dona Spiritus Sancti, sed differunt ratione, differunt enim officio et statu. Unde sicut ratio superior et ratio inferior idem sunt in essentia, sed differunt officio, ... sic dona Spiritus Sancti et virtutes cardinales idem sunt essentia, sed differunt causa officio et statu. Causa differunt quia virtutes cardinales... movent ad opera ex rationibus sumptis a iure naturali, dona vero ex rationibus fidei, quae spirituales sunt. Officio autem et statu differunt, quia virtutes cardinales attenduntur operibus exterioribus secundum quod per opera exteriora pugnant contra vitia. Dona vero dicuntur eadem virtutes maxime secundum quod sunt in actibus interioribus, quibus iam sunt in ipso actu vincendi. Ergo secundum primum statum dicuntur virtutes politicae, secundum secundum statum dicuntur virtutes purgativae. Dona ergo illae dicuntur eadem virtutes secundum quod sunt purgativae. Unde vocantur sanctificationes animarum et ita eadem sunt in essentia virtutes cardinales cum donis, excepta temperantia, quae non est idem cum aliquo dono, sed reducitur ad donum aliquod scilicet donum timoris.“ op. cit., fol. 201ra; cf. etiam D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 1 (1929) pg. 44.

¹⁰¹ op. cit., fol. 219ra.

¹⁰² *ibid.*; De relatione inter fidem et caritatem apud Gulielmum Alt cf. G. Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, *Beitr.* XXX, 4—6, München, 1933, pg. 250 sqq.

ergo quando aliquis fide virtute aestimat Deum sibi delectabilem, appetit illum sibi. Sed hic appetitus non est nisi caritatis, ergo habet caritatem, et per consequens omnes alias virtutes¹⁰³.“ Gulielmus concedit ergo caritati secundum modum subordinatum rationem vinculi virtutum, sed ut principale connectens habet fidem: „Una est radix omnium virtutum, scilicet fides¹⁰⁴.“ „Dicimus quod fides est causa necessaria omnium virtutum, et de virtute generat omnes virtutes, maxime quia omnes virtutes tendunt ad finem fidei, quoniam cognitio summi boni de necessitate generat dilectionem de Deo. Et sic de aliis¹⁰⁵.“ Fides ergo caritatem generare dicitur et per caritatem omnes alias virtutes. Gulielmus in favorem fidei caritatem aliquomodo reprimit. Caritatem vocat caput virtutum, „quia sua dulcedine maxime movet omnes et trahit, desiderium enim rei amatae movet ad videndum rem et faciendum voluntatem eius“¹⁰⁶. Fides autem est „caput origine et magisterii regimen“¹⁰⁷. Auctor noster negat parallelismum inter virtutes et vitia ac si proportionaliter ex infidelitate vel ex aliis vitiis (cupiditate, superbia), quae nominantur radices vitiorum, concludi possit connexio vitiorum¹⁰⁸.

Connexio virtutum acquisitarum.

Distinctio inter virtutem infusam et acquisitam apud Gulielmum Altissiodorensem non est satis evoluta. Non enim eam agnoscit in homine iusto, identificando virtutem politicam et infusam in homine caritate perfuso¹⁰⁹. Propterea sine haesitatione virtutes politicas in iusto connexas esse admittere debuit. Animadvertit tamen virtutes politicas, considerari posse, non solum prout sint in homine iusto, sed prout habeantur ab ethnico, eo modo quo Aristoteles locutus sit de ethicis¹¹⁰. Et

¹⁰³ op. cit. fol. 225ra.

¹⁰⁴ ibid.

¹⁰⁵ op. cit. fol. 225va.

¹⁰⁶ op. cit. fol. 219ra.

¹⁰⁷ ibid.

¹⁰⁸ op. cit. fol. 225rb.

¹⁰⁹ cf. adn. 100.

¹¹⁰ „Virtutes politicae dupliciter sumuntur. Quandoque enim dicuntur virtutes politicae consuetudinariae, de quibus agit Aristoteles in Ethicis, quae et in peccato mortali possunt haberi. Quandoque dicuntur virtutes politicae prudentia, iustitia, timor (lege: temperantia; cf. D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 2, 1930, pg. 41 adn. 57), fortitudo, eo quod regunt vitam humanam quantum ad opera exteriora, de quibus in libro Sapientiae. Illae habent principium extrinsecum, fidem, spem, caritatem. Si ergo hoc secundo modo sumantur virtutes politicae dicimus, sicut dictum est de theologicis, quod qui habet unam habet omnes; quoniam tales non fiunt ex

sic eas non esse connexas. Negat ergo connexionem virtutum acquisitarum secundum propriam earum acceptionem. Expresse alludit ad prudentiam, in qua connexae dici possent. Refutat autem sententiam, quae putat discretionem prudentiae esse non posse, nisi ipsa sit versata in omni materia. Gulielmus tali argumentationi opponit distinctionem inter prudentiam perfectam et imperfectam, docens prudentiam imperfectam scilicet illam prudentiam, quae tantummodo quoad singularem aliquam materiam exercita sit, deficiens quoad alias, sufficere ad unam virtutem dirigendam: „Dicimus, quod non est necessarium, quod provideat efficaciter operibus aliarum virtutum, quoniam multi habent scientiam operum fortitudinis, qui non habent scientiam operum castitatis, aut e converso¹¹¹.“ Videt similitudinem in fide quam habent philosophi respectu quorundam articulorum: „dicimus, quod virtus politica operatur secundum discretionem prudentiae perfectae vel imperfectae, quoniam sicut aliquorum articulorum quasi dimidia sicut fides unius Dei et unius remuneratoris sufficit in quibusdam philosophis ad generandum alias virtutes informes in illis, ita et prudentia quasi dimidia sufficit ad generationem castitatis, propter quod non oportet quod qui habet castitatem, habeat prudentiam perfectam. Multi enim habent discretionem in operibus carnis, qui non habent in dandis¹¹².“

Gulielmus in ordine supernaturali quidem generale principium agnoscens, quod qui dilectionem Dei scilicet caritatem habeat, in peccato mortali existere non possit, sed omnes virtutes in se coniungere debeat, quoad amorem Dei naturalem autem hoc non admittit. Asserit nempe aliquem continentem in sua continentia diligere Deum dilectione naturali, cum hac autem dilectione posse simul coniungere peccatum mortale in se ipso: „aliquis potest continens esse propter Deum ex dilectione naturali, tamen in peccato mortali est¹¹³.“ Ista autem dilectio Dei non facit dignum beatitudine, „quamvis philosophi senserint ita. Erraverunt enim in hoc putantes quod ex solo libero arbitrio posset aliquis ad beatitudinem pervenire¹¹⁴.“ Illa continentia separata a caritate non simpliciter habetur ut virtus: „Talis abstinencia est motus virtutis politicae non

frequenti bene agere, sed confirmantur... Si autem primo modo dicuntur virtutes politicae, dicimus quod non quicumque habet unam habet omnes; quoniam secundum hoc virtutes politicae non excedunt fines naturae, nisi in confirmatione... Secundum primam sumptionem non sunt virtutes politicae simpliciter virtutes.“ op. cit., fol. 226r.

¹¹¹ ibid.

¹¹² op. cit. fol. 226va.

¹¹³ op. cit. fol. 226rb.

¹¹⁴ ibid.

tamen simpliciter virtutis, quoniam secundum primam sumpcionem non sunt virtutes politicae simpliciter virtutes¹¹⁵.”

Hugo a St. Caro silentio transit nostram quaestionem quoad virtutes acquisitas. Tantummodo breviter mentionem facit de virtutibus infusis, quas in caritate connexas esse asserit. Caritatem esse ultimatim unicum medium uniens virtutes, nam etiam illos auctores, qui putent ex praesentia unius virtutis ad omnes alias immediate concludi posse, ascendere oportere ad caritatem, „quia caritas est perfectio aliarum virtutum“¹¹⁶.

Summa theologica auctoris anonymi codicis Basileensis¹¹⁷, quae a M. Grabmann¹¹⁸ ponitur in primo dimidio saeculi XIII, similitudinem maximam praebet cum Hugone a St. Caro et Gulielmo Altissiodorensi. Licet quoad alias quaestiones dependeat a Philippo Cancellario¹¹⁹, in nostra quaestione nullam praecisionem habet, qua Philippus exsuperat Gulielmum Altissiodorensis et Hugonem a St. Caro. Propterea expositio ista ponatur hic ante Philippum Cancellarium.

Connexio virtutum infusarum.

Initio notat auctor noster esse duas solutiones inter theologos, unam quae ex caritate tantum concludat connexionem virtutum, aliam quae directe ex qualibet virtute argumentet ad omnes alias. Cum Hugone a St. Caro arbitratur sententiam secundam reduci ad priorem: „Haec opinio si quis bene inspiciat est eadem cum priori, quia caritas est perfectio aliarum virtutum¹²⁰.“ Rationem, quare perfectio caritatis omnes alias virtutes includat, videt in liberalitate Dei: „Necessitas autem perfectionis est ex largitate Dei dantis, qui non dat

¹¹⁵ *ibid.*; cf. text. in adn. 110.

¹¹⁶ „Solutio. In hoc conveniunt omnes quod qui habet unam habet omnes. Sed quidam intelligunt hoc de sola caritate, quibus videntur sanctorum auctoritates convenire. Alii de qualibet, dicentes quod qui habet unam, quaecumque illa sit, perfecte, habet omnes. Perfecte dicunt propter fidem informem et ceteras virtutes informes quae non sunt perfecte virtutes, videlicet simpliciter virtutes, sed secundum quid; in talibus autem non oportet quod qui habet unam habet omnes. Haec opinio, si quis bene inspiciat, est eadem cum priori; quia caritas est perfectio aliarum virtutum.“ III. Sent. dist. 36, Bruxelles B. R. 11422—23 (1424) fol. 70va; cit. sec. D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 2 (1930) pg. 32 adn. 44.

¹¹⁷ Basileae, Univ. Bibl. H. B. IX. 18.

¹¹⁸ M. Grabmann, *Eine ungedruckte Summa theologiae aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts*, *Rech. Theol. Anc. Méd.* 7 (1935) pg. 80 sq.

¹¹⁹ cf. M. Grabmann, *l. c.* pg. 79.

¹²⁰ *op. cit.* fol. 87ra.

unam sine alia¹²¹.“ — Aliam rationem pro connexione virtutum infusarum sumit ex analogia inter membra corporis et vires animae: „sicut unum indiget opera alterius in membris corporis ad hoc ut sit perfectum, ita et in virtutibus, quae sunt quasi membra animae“¹²².

Connexio virtutum acqisitarum.

In ista expositione auctor noster breviter tantum repetit, quae habet Gulielmus Altissiodorensis. Cum ipso in aequo ponit virtutem politicam et infusam in homine iusto. Virtutes politicae, prout sunt in ethnicis et habentur in peccato mortali, sunt quaedam consuetudines tantum, quae non habent simpliciter rationem virtutis. „Hoc modo, non quicumque habet unam, habet omnes“¹²³.“ Virtutes politicae in homine iusto, quia secundum rationem tantum accipiuntur distinctae esse ab infusis, — in quantum nempe infusae nominantur politicae, prout respiciunt ordinem exteriorum, „eo quod regant humanam vitam quantum ad opera exteriora“¹²⁴, — dicuntur esse connexae. Ista nempe habere „principium intrinsecum, fidem, spem, caritatem, et hoc modo dicitur quod qui habet unam habet omnes“¹²⁵. De virtutibus politicis sic acceptis auctor noster consequenter debuit idem asserere ac de infusis, „quoniam tales non sunt ex frequenti bene agere“¹²⁶.

Philippus Cancellarius.

Connexio virtutum infusarum.

Philippus Cancellarius multum laborat in explicando caritatem ut formam virtutum, in qua omnes connexas esse docet. Ad illum textum Pauli, qui caritatem ut vinculum perfectionis laudat, adducit glossam: „caritas... omnia ligat, ne abeant“¹²⁷. „Caritas... simul omnes tenet virtutes, ut una habita, habeantur omnes. Cum enim Dominus ex sua caritate infundat in simul omnem virtutem, caritas, quae est similitudo divinae caritatis, est vinculum virtutum existens in eodem subiecto

¹²¹ *ibid.*

¹²² *ibid.*

¹²³ *op. cit.* fol. 87ra.

¹²⁴ *op. cit.* fol. 87rb.

¹²⁵ *ibid.*

¹²⁶ *ibid.*

¹²⁷ *Summa de bono*, Cod. Vat. lat. 7669 fol. 96; *cit. sec. A. Landgraf*, *Das Wesen der läßlichen Sünde*, Bamberg, 1923, pg. 284.

cum illis¹²⁸.“ Caritas fini proxima, omnia dirigit ad finem. Uniuscuiusque virtutis obiecto, etiam fidei¹²⁹, dat bonitatem: „Et sic cooperatur caritas ad omnem virtutem per positionem finis sub ratione boni¹³⁰.“ Unaquaeque virtus est movens tantummodo in suo proprio ordine, non alterius, caritas autem ut motor universalis omnes alias movet. Ab ipsa omnes praeter meritum suum particulare, quod ex se habent, recipiunt meritum universale¹³¹.

Ad clarius determinandum, quomodo caritas sit ratio connectens virtutes infusas, Philippus distinguit in caritate duplicem modum se habendi, scilicet modum specialem et generalem. Caritas specialiter accepta consideratur sicut omnis alia virtus in ordine ad proprium obiectum. Sic est dilectio Dei, et sumitur in separatione ob omnibus aliis virtutibus, ita ut sub tali respectu non appareat ut nexus omnium virtutum¹³². Extensive ista specialis virtus caritatis fit generalis, in quantum est „ratio et causa cuiuslibet virtutis“¹³³. Pro explicatione adducit Philippus textum Augustini, in quo St. Doctor Hipponensis definit omnem singularem virtutem per amorem erga Deum. Tamen Philippus non tali rigoroso modo exponit istum textum, ut identificet generalem caritatem cum omni virtute; nam caritas non accipitur ut omnis virtus, sed tantummodo ut „ratio et causa immediata omnis virtutis“¹³⁴. Caritas specialis habet ut materiam et ut finem ipsum Deum; in quantum autem extenditur et fit generalis, habet Deum ut finem tantum, alias virtutes ut materiam. Ex caritate nempe, qua diligimus Deum, impellimur ad diligendum et agendum etiam ea quae ordinata sunt ad Deum. Ut via autem ad Deum consideratur „discernere bonum a malo secundum electionem, et distribuere unicuique quod suum est, et moderate uti delectationibus, et fortiter aggredi terribilia et perseveranter... ideo amat haec; unde sine hoc amore non est prudentia virtus, nec iustitia et sic de aliis“¹³⁵. Simile valet etiam de fide, et spe. Caritas generalis dependet a speciali, in quantum nempe „ipsam unionem cum fine habet ab amore speciali“¹³⁶. Et sic

¹²⁸ ibid. fol. 96v.; A. Landgraf ibid.

¹²⁹ „Etsi fides per actum suum tendat in primam veritatem, respondeo, quod verum accipit rationem boni, cum verum sit finis. Et hoc est ex caritate.“ ibid.; A. Landgraf, l. c. pg. 287.

¹³⁰ ibid.; A. Landgraf, ibid.

¹³¹ cf. text. edit. a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 33. adn. 45.

¹³² cf. text. edit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 33 sq.

¹³³ ibid. pg. 33.

¹³⁴ ibid. pg. 34.

¹³⁵ ibid.

¹³⁶ ibid.

caritas specialis est ultimum fundamentum connexionis virtutum, quia sine ea non esset caritas generalis, quae immediate unit virtutes tum quoad habitus tum quoad actus.

Philippus habet et quasdam alias probationes pro connexionione virtutum infusarum:

Homo vulneratus per peccatum a Deo sanatur, quod fit per virtutes. Deus autem „neminem sanat in parte, sed in toto¹³⁷.“ „Ergo simul infunduntur omnes virtutes¹³⁸.“ — Gratia facit hominem Deo gratum. Hoc autem non potest efficere nisi per virtutem gratuitam. Deus autem, qui est summe bonus, non potest in una et eadem anima cohabitare cum diabolo. Ergo homo ornari debet simul omnibus virtutibus¹³⁹. — Gratia est praeparatio ad gloriam per modum meriti. Gloria autem est expletio totius capacitatis hominis secundum omnes vires. Ut ergo adsit proportio, simul cum gratia debent infundi omnes virtutes perficientes diversas vires animae¹⁴⁰. — Gratia imprimit homini imaginem Trinitatis, ita ut homo sit Trinitas creata assimilata Trinitati increatae. Talis assimilatio fieri non potest, nisi trinitas virium elevetur. Hoc autem importat plenitudinem omnium virtutum¹⁴¹.

¹³⁷ Summa, Bruxelles B. R. 1801—03rb; text. edit. a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 35 adn. 47.

¹³⁸ *ibid.*

¹³⁹ „Item. Si gratia facit hominem gratum Deo, oportet quod fiat homo per gratuitam virtutem Deo gratus. Sed Deus est summe bonus. Ergo non habet conventionem cum Belial in una et eadem anima. Gratus ergo non erit homo Deo nisi in habitu omnium virtutum; aut simul communicaret Christus et Belial in una et eadem anima.“ *ibid.*; D. O. Lottin, *ibid.*

¹⁴⁰ „Praeterea. Gratia facit hominem dignum gloria. Sed gloria est remuneratio et habitudo plena. Ergo gratia quae facit dignum in merendo ipsum liberum arbitrium erit cum fusione virtutum. Qualiter autem (lege: enim) concupiscibilis esset digna vita aeterna, si non haberet habitum meritum; similiter irascibilis et rationabilis. Ex quo manifestum est quod qui habet unam virtutem habet omnes.“ *ibid.*; D. O. Lottin, *ibid.*

„Item. Ratio etiam alia connexionis assignari potest, ex fine qui est gloria. Gloria enim est similitudo summi boni secundum omnem potentiam et omni actu essentiali illius potentiae; et ideo oportet quod omnino correspondens ei sit similitudo viae secundum modum in omnibus, ut perfectio gratiae in via respondeat perfectioni gloriae in patria; quod non esset si non esset perfectio gratiae secundum omnes vires, sicut erit perfectio gloriae secundum omnes.“ Bruxelles B. R. 1801—03 fol. 205ra; cit. sec. D. O. Lottin, l. c. *ibid.*

¹⁴¹ „Item. Ex alia parte, nulla res formabilis est per gratiam, nisi quae facta est ad imaginem Dei. Cum autem fit reformatio committitur se ei per quod reformatur; et ita trinitas creata trinitati increatae; ergo nihil relinquit reformandum secundum trinitatem virium; et hoc non nisi per plenitudinem omnium virtutum.“ Bruxelles B. R. 1801—03, fol. 204rb; cit. sec. D. O. Lottin, l. c. *ibid.*

Connexio virtutum acquisitarum.

Philippus Cancellarius distinguit duplicem conceptum virtutum acquisitarum, prout nempe sumuntur vel stricte vel analogice. Virtutes cardinales in diversis potentiis existentes accipiuntur stricte, si considerantur secundum propriam potentiam et in ordine ad propriam materiam. Sic temperantia residens in concupiscibili, consideratur sub stricto sensu virtutis, si sumitur ut perfectio ipsius concupiscibilis circa concupiscere moderate delectationes corporales, et similiter fortitudo stricte accipitur in ordine ad aggressionem et sustentationem terribilium quoad corpus. Virtus sumitur analogice, prout materia consideratur non ut propria ipsius, sed ut analogica, in omni alia materia contenta. Sic materia uniuscuiusque virtutis habet quandam rationem delectabilis, et ideo actus uniuscuiusque potest denominari concupiscere. Similiter in materia omnium virtutum invenitur quaedam ratio difficilis, quapropter omnium virtutum actus participant de ratione ipsius „aggredi“, licet aggredi sit proprie actus irascibilis. Philippus nominat istam universalitatem actuum circumincessionem eorum¹⁴².

Applicando istam distinctionem inter virtutem acquisitam stricte et analogice acceptam ad nostram quaestionem, docet virtutes stricte sumptas non esse connexas, „quia secundum hoc actus potentiae non extendit se ultra propriam potentiam, nec ultra materiam eius“¹⁴³. Cum igitur potentiae et materiae sint omnino separatae, sine ullo influxu ad invicem, ideo una potentia dicitur posse ordinata esse, altera simul deordinata. Quoad virtutes autem analogice sumptas „verum est, quod qui habet unam habet omnes“¹⁴⁴.

Gulielmus Parisiensis in expositione connexionis virtutum praetermittit virtutes acquisitas, restringens solutionem ad virtutes gratuitas. Ratio huius limitationis quaestionis apparet ex eius conceptu de virtute naturali, virtute consuetudinali et virtute gratuita.

Sub virtutibus naturalibus intelligit facultates hominis, et praecipue earum naturales inclinationes ad opera. Inclinatio naturalis intellectus dicitur esse scientia, qua homo iudicat esse bene vivendum. Probationem sumit ex experientia. De ignorantia enim alicuius artis non erubescimus, de defectu autem scientiae illius, quae dicit esse bene vivendum erubescimus nos omnes naturaliter. „Quia igitur haec erubescencia

¹⁴² Summa, Bruxelles B. R. 1801—03 (1551) fol. 203v; text. edit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 42 sq.

¹⁴³ ibid.; D. O. Lottin, l. c. pg. 42.

¹⁴⁴ ibid.; D. O. Lottin, l. c. 43.

naturalis est, et ideo est apud omnes manifestum, istam naturam in nobis erubescere istam ignorantiam, quare et non subsistere eam in nobis. Quare manifestum hanc scientiam naturaliter gignere in nobis¹⁴⁵.“ Simili modo in potentiis appetitivis affirmat virtutes naturales, quae „sunt laudabilium operationum voluntariarum naturalia et immediata principia, hoc est animabus humanis seu quibuscumque aliis naturaliter impressa, quales sunt naturalis mansuetudo, naturalis pietas, naturalis magnificentia seu magnanimitas...“¹⁴⁶. Naturales virtutes non sunt proprie virtutes sed habilitates quaedam, quibus abuti possumus: „Scito autem quod naturalis pietas in nobis et naturalis mansuetudo et alia huiusmodi non sunt nobis virtutes, sed habilitates quaedam, et propinquationes ad ea, quae virtutis sunt, hoc est ad operationes et passiones laudabiles, et forsitan non minus ad vituperabiles¹⁴⁷.“

Virtutes consuetudinales sunt adminicula contra laesiones et vulnera virium naturalium; requiruntur ergo tantummodo ratione status corruptionis originalis; sunt miserae compensationes eorum, quae in naturalibus viribus per originale peccatum destructa sunt. Virtutes naturales sunt in animabus „sicut pedes in hominibus aut in aliis animalibus..., consuetudinales sicut lignei pedes aut gradiendi adminicula“¹⁴⁸. „...naturales virtutes ad similitudinem et proportionem membrorum nostrorum se habent in animabus nostris, consuetudinales vero ad similitudinem et proportionem eorum adminiculorum, quae nobis abhibemus propter defectum vel laesionem membrorum nostrorum, sicut propter defectum pedis ligneum pedem, et propter defectum manuum interdum uncos, sive uncinos ferreos, sic et propter defectum tibiaram baculos sustentatorios...“¹⁴⁹.

Virtutes „neque consuetudinales neque naturales sunt perfectae bonitatis aut virtuositatis. Et propter hoc non sunt dignae vero nomine virtutis aut bonitatis, quia neque vere bonos aut virtuosos efficiunt eos in quibus sunt“¹⁵⁰. Neutra sufficit ad finem vitae consequendum. Quoad virtutes naturales hoc apparet ex duplici ratione, quia nempe non attingunt ad altitudinem vitae supernaturalis, et quia insuper sunt laesae et nimis debilitatae contra tentationes vitae: „...quoniam

¹⁴⁵ Gulielmus Parisiensis, „Opera omnia quae hactenus impressa reperiri potuerunt“, Venetiis, Ex officina Damiani Zenari, 1591; tract. de virtutibus c. 9, pg. 119 B.

¹⁴⁶ op. cit. de virt. c. 9, pg. 113 C.

¹⁴⁷ op. cit. de virt. c. 9, pg. 115 C.

¹⁴⁸ op. cit. de virt. c. 10, pg. 126 E.

¹⁴⁹ ibid.

¹⁵⁰ op. cit. de virt. c. 11, pg. 132 G.

naturales virtutes sunt sicut membra sana, pedes scilicet et manus, verumtamen quibus non est possibile ambulare supra vel ultra planum naturalis aequitatis, et quia non est per eas operari ultra limites naturae vel supra, neque corporaliter, neque spiritualiter, et quia istae etiam si in nobis perfectae invenirentur, non possunt nos defendere vel tueri a corruptione in qua sumus, neque a passionum praeliis, neque insidiis, et insultibus malignorum spirituum...¹⁵¹. A fortiori nec consuetudinales sufficiunt ad bene vivendum, quia sunt tantummodo „adiumenta quaedam virium nostrarum naturarum laesarum et multipliciter infirmarum, quemadmodum quaedam instrumenta et adiumenta sunt pedum occasionatorum et manuum¹⁵². Et sic consequenter requirunt virtutes ordinis et perfectionis altioris: „consequens est ex necessitate sublimiores animabus humanis in hac vita virtutes esse necessarias, quae illas in medio ignis huiusmodi tueantur ab incendio et profundo aquarum aliaque defectione et in vasis foraminosis id est in corporibus istis eas contineant, atque servant a fluxu et dispersione¹⁵³.

Istae virtutes sublimiores, quas alio in loco Gulielmus vocat *gratuitas*¹⁵⁴, „faciunt nos esse in spiritu, et faciunt esse spirituales, et faciunt homines supra homines et plus quam homines...¹⁵⁵. Virtutes sublimes et nobiles animam humanam „rapiunt et elevant a se ipsa, hoc est a naturalibus suis et supra se, velut suspensam in spiritualibus et aeternis eam tenent¹⁵⁶.

Quod Gulielmus Parisiensis virtutes naturales negat esse connexas, apparet ex ratione, qua manifestat eas non esse proprie virtutes. Dicit nempe hominem cum naturali inclinatione ad bonum coniungere posse pravitatem ad malum: „Sicut... qui naturaliter magnifici videntur, licet sint ad magnificentiam prompti vel apti, ita et ad superbiam, et indignationem propinqui sunt, et qui naturaliter pii dicuntur, sicut ad veram pietatem requirendam aut recipiendam apti et habiles sunt, ita et ad miseriam quam philosophi vitium vocant, id est quandam miseriam cordis, qua nec mortem gallinae unius, aut agni videre possint, proni sunt et in remissionis vitium paratissimi; sic et qui ad constantiam videntur apti, ex eadem dispositione ad pertinaciam erunt proni¹⁵⁷.”

¹⁵¹ op. cit. de virt. c. 11, pg. 132 E.

¹⁵² op. cit. de virt. c. 11, pg. 131 D.

¹⁵³ op. cit. de virt. c. 11, pg. 132 F.

¹⁵⁴ op. cit. de virt. c. 12, pg. 177 D.

¹⁵⁵ op. cit. de virt. c. 11, pg. 132 F.

¹⁵⁶ ibid.

¹⁵⁷ op. cit. de virt. c. 9, pg. 115 C—D.

Virtutes consuetudinales non possunt esse connexae, quia numquam homo acquirit omnes in vita sua: „Scito autem quia sicut ligneis pedibus aut aliis gradiendi adminiculis, numquam recte ambulatur, ita numquam consuetudinalibus virtutibus adeo recte ut aliis ambulatur, et hoc est, quia laesiones naturalium et occasiones numquam per eas ad perfectum sanantur. Quare remanent pro parte etiam cum eis laesiones et occasiones huiusmodi, et . . . vel difficile vel impossibile est omnes animarum nostrarum laesiones et occasiones huiusmodi virtutibus adiuvari, propter multitudinem et temporis et assuefactionis, quam requirunt. Brevis autem est vita nostra et ad tot et ad tantas assuefactiones non facile perceptibilis, ut eas in tanta brevitate valeat obtinere¹⁵⁸.“

Quia virtutes naturales et consuetudinales tali diminuto modo tantum participant rationem virtutis, facile apparet, quare Gulielmus Parisiensis nullam mentionem earum facit in illo capite, in quo ex professo loquitur de „connexione et colligatione virtutum, hoc est inseparabili concomitantia earum, propter quam dicitur a philosophis et sacris doctoribus convenienter, quod qui habet unam, habet et omnes“¹⁵⁹.

Gulielmus dupliciter probat connexionem virtutum: „primam quidem declarationem efficit natura ipsa virtutum“¹⁶⁰, „secunda declaratio est per Dei iustitiam“¹⁶¹.

Primam expositionem sumit, ut dicit, ex ipsa natura virtutum, „quae universales sunt in se, hoc est completae bonitatis, non secundum quid neque partialiter“¹⁶². Veram enim virtutem illam tantum nominat, quae universaliter perficiat hominem. „Haec ergo universalis est, quae in totum, hoc est in omnibus et per omnia mentem humanam dirigunt, perficiunt, illuminant, contrarium suum in nullo penitus patientes¹⁶³.“ Gulielmus extense illam universalitatem virtutis demonstrat per exempla castitatis et iustitiae. „Non est veri nominis castitas, quae non totaliter mentem humanam castificat, quae contraria sua, hoc est fornicationem, adulteria et si qua sunt alia non excludit. Quis enim dicit castum, simpliciter ac proprie, qui cum aliqua fornicatur? hoc est dicere vas fractum integrum, quod habet magnam fracturam, et sanum, quod habet unum vulnus, quod tamen est laetale sive mortiferum; similiter et illum esse mundum, qui non mergit se neque volutat nisi in unam cloacam, et frigidum, qui non ardet nisi

¹⁵⁸ op. cit. de virt. c. 10, pg. 126 G.

¹⁵⁹ op. cit. de virt. c. 22, pg. 180 F.

¹⁶⁰ ibid.

¹⁶¹ op. cit. de virt. c. 22, pg. 181 B.

¹⁶² op. cit. de virt. c. 22, pg. 180 G.

¹⁶³ ibid.

uno igne, et illaesum illum, qui non est transfixus nisi uno gladio, similiter et mortuum illum, qui non est mortuus nisi una morte. Manifestum ergo est non esse castum illum, qui quacumque libidine coinquinatus est¹⁶⁴.“ Non datur nisi una castitas, quae se extendit ad omnes materias, tum ad corporalia tum ad spiritualia: „... in quamcumque... rem amorem soli creatori debitum transferat, in quacumque re alia delicias suas, quas in solo creatore habere debuit, constituat, cum illa fornicatur, aut adulterium committit, et hoc est, si spiritualis sit res illa, spiritualiter, si corporalis, corporaliter¹⁶⁵.“ Aequo modo etiam ex generali conceptu iustitiae ad omnes alias virtutes concludit. Sicut nempe castitas est una in omnibus materiis, ita et iustitia: „... tam iustitia quam castitas universalis est una omnino tam circa temporalia, quam spiritualia¹⁶⁶. Et addit, simili modo probari posse connexionem ex qualibet alia virtute: „et ad hunc modum se habet de aliis omnibus“¹⁶⁷.

Secundam expositionem sumit Gulielmus ex iustitia Dei, „quae omnem virtutem veri nominis remunerat felicitate aeterna et per quam omni virtuti et gratiae redditur gloria sibi congruens...“¹⁶⁸. Est autem impossibile, quod alicui reddatur futura gloria et damnatio aeterna simul. „Hoc autem contingeret, si homini virtus et quodcumque vitium simul essent in eodem; tamen impossibile esset ipsum in ambobus decedere, quare illud ex quo sequitur, necesse est impossibile esse, impossibile ergo est virtutem veri nominis et quodcumque vitium simul in eodem esse¹⁶⁹.“ — Sub ista secunda declaratione adducit Gulielmus etiam aliquam rationem, quae primo aspectu videtur probatio esse eiusdem per idem. Dicit nempe: „effectus gratiarum sive virtutum viae inseparabiles sunt, et se invicem necessario comitantur, ita ut ubicumque unus et omnes, ubicumque enim una virtus gloriae¹⁷⁰ et omnes“¹⁷¹. Tamen ipse non vult concludere, omnes virtutes ad invicem esse alligatas sed omnes in eodem subiecto simul existere. Propterea ponit conclusionem: „sic ergo in quocumque una est, sunt omnes ex necessitate“¹⁷². Ex cohaesione ergo virtutum, quam de cetero non probat, concludit ad coexistentiam omnium.

¹⁶⁴ op. cit., de virt. c. 22, pg. 180 G—H.

¹⁶⁵ op. cit., de virt. c. 22, pg. 181 A.

¹⁶⁶ op. cit. de virt. c. 22, pg. 181 B.

¹⁶⁷ ibid.

¹⁶⁸ ibid.

¹⁶⁹ op. cit., de virt. c. 22, pg. 181 B—C.

¹⁷⁰ Gulielmus Parisiensis intelligit sub virtute gloriae simpliciter virtutem gratuitam, quae nempe dignum facit gloriae aeternae.

¹⁷¹ op. cit., de virt. c. 22, pg. 181 C.

¹⁷² ibid.

In fine expresse notat, se velle connexionem restringere ad virtutes sublimiores, quibus homo rectificetur et ordinetur ad gloriam: „Attende autem, quia probationes, quas hic inducimur, fundatae sunt super hanc radicem, quam omnes Doctores sacri recipiunt, videlicet quod quaelibet huiusmodi virtutum dignum facit vita aeterna, et cuilibet operi ex quacumque tali debetur de iustitia Dei vita aeterna...¹⁷³“

In isto capite, in quo Gulielmus ex professo tractat de connexionione virtutum, fere eadem doctrina sine aliquo progressu offertur, quam iam St. Ambrosius et alii Patres prae-buerunt. Gulielmus non suscipit molestiam quaerendi quoad alias virtutes, scilicet naturales et consuetudinales. Explicatio quoad istas supra data ex aliis locis, ubi implicite continebatur, erui debuit.

Odo Rigaldus.

Connexio virtutum infusarum¹⁷⁴.

Quoad connexionem virtutum infusarum habet quattuor probationes, quarum primam sumit ex liberalitate divina, quae dat omnia necessaria ad salutem¹⁷⁵. — Secunda est ex ratione gratiae, quae, ne sit diminuta, requirit perfectionem in ordine ad opus salutare, haec autem perfectio ad motus salutares fit per virtutes, ideo gratia, si vere et perfecte a Deo communicatur, infundi debet cum omnibus necessariis ad salutem, scilicet cum omnibus virtutibus¹⁷⁶. — Ut tertiam rationem adducit Odo caritatem ut formam virtutum¹⁷⁷. — Quarta ratio se

¹⁷³ op. cit., de virt. c. 22, pg. 181 C—D.

¹⁷⁴ III. Sent. d. 36, Bruges Bibl. Comm. 208, fol. 472rb—473ra; text. edit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 36 sq.

¹⁷⁵ „Dicendum quod connexio est in virtutibus gratuitis, ut qui habet unam habet omnes. Et haec connexio ratione dantis id est Dei, qui tantae libertatis est ut, cum infundit homini habitus gratuitos, infundit ei quotquot necessarii sunt ad salutem.“ cit. sec. D. O. Lottin, l. c. pg. 37.

¹⁷⁶ „Item, ratione gratiae moventis, quae aut diminute daretur, aut non solum facit gratum in existendo, sed etiam in movendo, et hoc eliciendo omnes motus qui necessarii sunt ad salutem.“ cit. sec. D. O. Lottin, ibid.

¹⁷⁷ „Item, ex parte caritatis informantis quae est vinculum perfectionis Col. III.“; cit. sec. D. O. Lottin, ibid.

Odo Rigaldus quoad caritatem simile aliquid habet ac St. Thomas in II-II q. 58 a. 6 respectu iustitiae generalis.

Dupliciter, dicit Odo Rigaldus, aliquid posse nominari generale, scilicet in praedicando et in causando. In praedicando caritatem non esse generalem. Generale in causando iterum dupliciter sumi: in movendo et in formando. Utroque modo caritatem esse generalem, movendo, quia resideat in vi concupiscibili, „cuius proprium est movere alias vires“, in formando, quia „format omnes virtutes et facit actus earum esse meritorios“. III Sent. Bruges Bibl. Comm. 208 fol. 436vb; cit. secundum D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg. 36 adn. 49; cf. ibid. totum textum.

tenet ex parte finis: virtutes omnes esse necessarias ad hominem integraliter perficiendum in ordine ad unum finem¹⁷⁸.

Licet Odo non explicitè excludat connexionem quoad actus, tamen hoc valde probabile est, ut patet ex modo probandi connexionem, non enim directe loquitur de immediata cohaesione virtutum, consequenter nequit etiam loqui de mutuo influxu actuum ad invicem. Insuper hoc confirmatur ex responsione, quam dat ad obiectionem, quod, si virtutes ratione gratiae essent connexae, eadem ratione etiam dona omnia dicenda essent connexa et omnes beatitudines: „dicendum est, quod hoc verum est quoad habitus . . .”¹⁷⁹.

Odo in tribus prioribus argumentis se assimilat rationibus traditionalibus, in quantum ex liberalitate Dei vel gratia vel caritate concludit ad quandam coexistentiam omnium virtutum sine nexu intimiori ad invicem. In quarta autem probatione praebet aliquid novi, asserens omnes virtutes constituere aliquid totum, quod permanere non possit, nisi omnes se coniungant in subiecto. Videtur tamen istud argumentum prioribus aequiparare.

Connexio virtutum acquisitarum.

De ista connexionem Odo Rigalus extense tractat¹⁸⁰. Omnino negat eam. Magis quam Philippus Cancellarius premit distinctionem inter virtutem, prout specificè sumitur, et prout consideratur ut generalis conditio imbibita in omnibus. In sua expositione praetermittit virtutem generaliter sumptam, eam reputans ut virtutem omnino improprium; transeunter tantum tangit eam occasione difficultatum ex traditione sumptarum, ex quarum solutione apparet, quod sub isto respectu admittat connexionem.

Quomodo autem nunc caritas, quae movet et format alias virtutes, eas colliget, Odo assignat verbis non omni modo claris; postquam distinxit modum, quo caritas dicatur mater virtutum, a modo, qua superbia dicatur mater vitiorum, scilicet quod caritas vere informet virtutes, superbia autem non informet, sed tantummodo inclinet hominem ad alia vitia, Odo prosequitur: „Potest etiam dici, quod caritas non est causa connexionis solum quia mater sive in quantum mater, sed in quantum est vinculum ligans ceteras virtutes unitate gratiae cum qua est eadem per essentiam.“ Bruges Bibl. Comm. 208, fol. 473vb; cit. secundum D. O. Lottin, l. c. pg. 36, adn. 50; cf. *ibid.* totum textum.

¹⁷⁸ „Item, ex parte finis; omnes enim tendunt ad eundem finem, nec sufficienter daretur homini unde posset adipisci finem illum nisi simul darentur ei omnes habitus quotquot necessarii sunt ad salutem . . .“ cit. sec. D. O. Lottin, l. c. pg. 37.

¹⁷⁹ *ibid.*; D. O. Lottin, *ibid.*

¹⁸⁰ cf. totum textum edit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 46—49.

Prima ratio contra connexionem virtutum, prout accipiuntur specificè distinctae, innititur in essentiali conditione virtutis acquisitae, scilicet, quod sit genita ex actibus: „Virtutes enim prout dicuntur politicae vel consuetudinales secundum philosophum relinquuntur ex frequenti bene agere sive ex consuetudine operum¹⁸¹.“ Actus autem non esse connexos opinatur auctor noster: „non quicumque operatur secundum unam virtutem, operatur secundum omnes“¹⁸². Quapropter nec consuetudo ex repetitione actuum causata inclinare putatur ad plus quam ad illum actum, ex quo est generata: „Ergo si ex consuetudine relinquuntur huiusmodi virtutes, non quicumque habet unam, habet omnes. Ergo non sunt connexae¹⁸³.“ Odo videt suam positionem experientia confirmatam: „Experimento videmus multos continentes vel patientes, qui tamen sunt avari vel non habent aliquam aliam virtutem¹⁸⁴.“

Contra connexionem adducit etiam analogiam virtutum moralium acquiratarum cum habitibus cognoscitivis, quorum unus possit haberi sine alio, „non enim qui habet cognitionem de geometria habet de musica et sic de aliis. Ergo similiter de virtutibus qui sunt habitus affectivi non oportet, quod qui habet unum habeat omnes“¹⁸⁵. — Difficultatem, quare quaestio de connexione fuerit a doctoribus posita tantummodo quoad habitus affectivos non autem quoad cognoscitivos, solvit Odo dicendo in scientiis non dari sicut in affectivis quasdam conditiones generales; quam ob rem impossibilem fuisse confusionem, quae proprietatem inhaerentem conditionibus generalibus, scilicet connexionem, transferret ad habitus specialiter sumptos. Quia virtutes affectivae dupliciter sumantur, scilicet ut generales conditiones in omni virtute inclusae, et ut speciales virtutes distinctae ab invicem, connexio autem valeat quidem quoad virtutes primo modo acceptas, non autem pro virtutibus specificè sumptis, ideo praecisionis causa connexionem specialiter tractari oportuisse in virtutibus affectivis; facile enim ex confusione quadam potuisse etiam virtutes specialiter acceptas dici connexas. „Sed habitibus cognitivis sive scientiis non sic sunt communes conditiones, quae exigantur ad esse uniuscuiusque et per appropriationem possint adaptari haec huic et illa alii; immo quaelibet scientia habet propria principia et proprias conclusiones quae non habent appropriari alteri scientiae, nisi forte se habeant aliquo modo

¹⁸¹ cf. *ibid.* pg. 46, 4 sqq.

¹⁸² *ibid.* pg. 46, 6 sq.

¹⁸³ *ibid.* pg. 46, 9.

¹⁸⁴ *ibid.* pg. 46, 12 sqq.

¹⁸⁵ *ibid.* pg. 46, 16 sqq.

per subalternationem; et ideo non sic potuit videri in scientiis sicut in virtutibus; et ideo nec mota est quaestio praedicta de scientiis sicut de virtutibus¹⁸⁶.”

Odo Rigaldus magna cum extensione laborat in refutanda doctrina Stoicorum, qui tenebant connexionem virtutum. Fundamentum talis positionis videt in illa mere mathematica acceptione medii virtutum: „cum virtus sit habitus in medietate consistens, ipsi dicebant virtutem esse in medio punctuali, unde si declinaret aliquantulum ad unum extremitatum, iam non dicebant ipsam esse virtutem, cum extrema sint vitia, sicut nec si multum declinaret. Unde dicebant, quod sicut non refert quantum ad artem suam, utrum nauta dimittat periclitari navem plenam paleis aut plenam auro, ita dicebant, quod non refert quantum ad rationem virtutis utrum multum vel parum declinet a medio punctuali... Et sic dicebant virtutem semper consistere in summo¹⁸⁷.” Ad habendam autem aliquam virtutem in summo, requiritur, quod homo „summe habeat omnes condiciones, quae generaliter exiguntur ad virtutem“¹⁸⁸. Hoc autem asserit Odo esse impossibile, nisi habeantur omnes. „Et ideo ponebant quod non potest habere unam virtutem nisi habeat omnes¹⁸⁹.” Auctor noster pugnat contra talem exaggerationem, quae omnem mobilitatem moralem excludit, quia „non essent in statu salutis nisi illi qui essent in summo gradu perfectionis“¹⁹⁰, nec progressus in virtutibus esset possibilis, „quia non diceretur aliquis habere aliquam virtutem, nisi haberet eam in summo, ultra summum autem non est progredi“¹⁹¹. Talis rigorismus contradiceret iustitiae divinae, nam „non referret ad damnationem, utrum multum vel parum peccaret aliquis“¹⁹². Sicut sanitas, quae est obiectum artis medicinalis, non consistit in medio punctuali, ita nec virtus, „quae non quocumque modo est in medietate consistens, sed prout sapiens determinabit, secundum Aristotelem“¹⁹³.

Difficultatem exortam ex tarditione, tenente virtutes esse connexas, solvit Odo applicando distinctionem inter virtutem ut generalem conditionem et ut habitum specialem. Virtutes non esse connexas, „prout appropriatae sunt, sed prout sunt communes“¹⁹⁴. Et putat St. Bernardum locutum esse de vir-

¹⁸⁶ *ibid.* pg. 49, 135 sqq.

¹⁸⁷ *ibid.* pg. 47, 60 sqq.

¹⁸⁸ *ibid.* pg. 48, 71 sq.

¹⁸⁹ *ibid.* pg. 48, 73 sqq.

¹⁹⁰ *ibid.* pg. 48, 75 sqq.

¹⁹¹ *ibid.* pg. 48, 92 sq.

¹⁹² *ibid.* pg. 48, 77.

¹⁹³ *ibid.* pg. 48, 80 sqq.

¹⁹⁴ *ibid.* pg. 48, 97 sq.

tutibus, prout habeantur in summo, et sic „bene verum est, quod nullus potest eas habere in suo completo esse nisi habeat omnes virtutes“¹⁹⁵. Odo ergo docet unamquamlibet virtutem acquisitam perficere hominem tantummodo in genere suo sine respectu ad alias virtutes, propterea per singularem virtutem non omne vitium excludi, sed illud tantum, quod sit ei directe contrarium. Si ergo virtus definiatur ut aequalitas mentis undique rationi consentiens, hoc intelligendum esse „de qualibet virtute in suo genere“¹⁹⁶. „Unde non sequitur, quod ibi nullum sit vitium, sed solum quod nullum sit ibi eorum vitiorum, inter quae illa virtus est media; unde alia vitia bene possunt ibi esse. Similiter dicendum est de qualibet alia virtute“¹⁹⁷.“ Hic apparet, quo praeciso modo Odo Rigaldus distinguit inter virtutem infusam et acquisitam. Totaliter abstrahit a consideratione ex ratione gratiae et caritatis, ut ipse expresse asserit: „loquimur hic de virtute consuetudinali circumscripta gratia“¹⁹⁸.

Odo omni modo vindicare vult diversitatem potentiarum et virtutum. Cum affirmatione autem connexionis quoad virtutes singulariter sumptas, videt ruere diversitatem virtutum. Ei videtur ille, qui admittit connexionem, simul asserere quamlibet virtutem hominem universaliter perficere. Et sic „sufficeret unica virtus et superflue ponerentur esse plures“¹⁹⁹. Hominem castum non iam nominari posse virtuosum, sed tantummodo castum, scilicet perfectum in genere castitatis, quia „hoc quod dico virtuosus plenitudinem vocat... non sequitur autem: iste habet virtutem, ergo plenitudinem virtutum“²⁰⁰. Tantummodo virtutem in summo existentem importare simul alias virtutes auctor concedit.

Ioannes Limovicensis.

Connexio virtutum infusarum²⁰¹.

Triplicem rationem, quam adducit pro connexionem virtutum infusarum iam praebuit Odo Rigaldus, cum quo de cetero Ioannes magnam similitudinem habet. — Primam rationem desumit ex gratia movente, in quantum nempe ipsa „operatur

¹⁹⁵ ibid. pg. 48, 99 sq.

¹⁹⁶ ibid. pg. 48, 103.

¹⁹⁷ ibid. pg. 48, 106 sqq.

¹⁹⁸ ibid. pg. 49, 126 sq.

¹⁹⁹ ibid. pg. 49, 112 sq.

²⁰⁰ ibid. pg. 49, 123 sqq.

²⁰¹ cf. text. edit. a D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 2 (1930) pg.

in omnibus virtutibus manens eadem in se, quae operatur propter vitam aeternam; circumscripta gratia virtus non determinat sibi vitam aeternam²⁰². Per hoc tamen Ioannes non intendit ipsam gratiam immediate operativam esse. Gratiam enim primario non perficere potestas, sed essentiam; tamen „quamvis... gratia sit perfectio animae secundum se, nihilominus est motiva in omnibus virtutibus, in quantum est vivificans ipsas et sic est principium operativum et ipsa est operatio, nihilominus forma est“²⁰³. Gratia ergo ut fons vivificans omnes unire dicitur. — Secunda ratio, quae sumitur ex caritate ut forma virtutum, innititur in Colos. 3, 14, ubi caritas nominatur vinculum perfectionis. Cum Philippo Cancellario Ioannes Limov. distinguit caritatem, prout in se sumitur, et prout influat in omnes virtutes. Ad caritatem ut influentem in omnes virtutes manifestandam, iterum sequendo Philippum revocat ad St. Augustinum, in lib. de moribus, ubi Doctor Hipponensis definit virtutes singulas per amorem. Caritatem in se esse extrinsecam virtutibus, sed prout influat, esse eis intrinsecam, et sic esse nexum virtutum, docet auctor noster²⁰⁴. — Ut tertiam rationem connexionis assignat finem, „qui est idem scilicet summum bonum“²⁰⁵.

Ioannes non plus intelligit sub connexionione virtutum quam coexistentiam. Insistit in distinctione virtutum, asserens eas esse unitas tantummodo in communi fonte, ex qua emanant: „...virtutes ipsae secundum quod comparantur ad vires distinctas non habent connexionem, sed in respectu ad gratiam; unde sicut vires intellectivae distinctae sunt, tamen in relatione ad essentiam animae unitae sunt, sic virtutes in relatione ad gratiam unitae“²⁰⁶.

Connexio virtutum acquisitarum²⁰⁷.

Etiam quoad connexionem virtutum acquisitarum Ioannes Limov. similes observationes praebet ac Odo Rigaldus, cum maiori tamen distinctione loquendo. Sequendo priores scholasticos distinguit virtutes „quoad actus generales, et quoad speciales et proprios“²⁰⁸. Concedit virtutes secundum generales conditiones esse connexas, et in tali sensu etiam Bernardum locutum esse. Virtutes autem, prout specificè accipiuntur non esse connexas. Fundamentalem probationem sumit ex

²⁰² cf. text. edit. a D. O. Lottin, ibid. pg. 38.

²⁰³ ibid. pg. 39.

²⁰⁴ cf. text. edit. ibid. pg. 38—39.

²⁰⁵ ibid. pg. 39.

²⁰⁶ ibid.

²⁰⁷ cf. text. edit. a D. O. Lottin, l. c. pg. 50—53.

²⁰⁸ ibid. pg. 51, 56.

materia. Et in hoc magnum progressum ostendit. Materias diversarum virtutum non esse connexas asserit: „Quaelibet virtus moralis sive consuetudinalis habet suum proprium medium secundum philosophos. Sed contingit observare medium huius virtutis, quando assumuntur debita circumstantiae circa opus eius, non observando medium alterius, ut castitatis, non tamen liberalitatis. Igitur contingit habere unam sine alia²⁰⁹.“

Aliam probationem separationis virtutum videt Ioannes in actu causante habitum. Ex causa enim posse determinari effectus. Propterea, „quales sunt actus, tales sunt habitus. Sed contingit aliquem habere exercitium in actibus temperantiae, non tamen in actibus fortitudinis. Ergo potest habitus causari in aliquo, qui respondet illi actui, alio non causato²¹⁰.“

Stoicis respondet medium virtutis cum largitate quadam intelligi oportere: „... unaquaeque virtus habet proprium medium, in quo est esse ipsius; ipsum tamen medium habet quandam latitudinem secundum quam potest homo magis et minus proficere; neque sequitur, si deficit a perfectione, quod declinet a medio²¹¹.“ Stoicos ergo ponendo medium indivisibile et punctuale false docuisse. Tamen Ioannes cum ipsis consentit, in quantum, sequendo Odonem Rigaldum, admittit connexionem virtutum existentium in summo: „neque tamen perfecta est rectitudo in summo ab una sine aliis²¹². Ad servandam contra Stoicos mobilitatem ordinis moralis Ioannes putat dicendum esse singularem virtutem posse hominem ita perficere in uno genere, ut cum rectitudine ista possit coniungi defectus in alio genere, „sicut et in corpore potest esse unum membrum sanum et integrum et usus illius bonus, tamen erit defectus in alio²¹³. Et quidem talem singularem perfectionem esse perfectam virtutem et non aliquam bonam dispositionem tantum, quae cum aliis virtutibus simul constitueret perfectionem unam, sicut Stoici opinati sint. Stoicos enim non sic explicat, quasi virtutes omnes in aequo posuissent. Expresse eos defendit contra talem expositionem: „licet secundum Stoicos non videtur esse hic una virtus, cum non sit nisi una aequalitas vel perfectio sive rectitudo animae, quam ipsi ponebant ab una virtute. Sed sciendum quod plures sunt virtutes secundum ipsos, sed una non habet proprie et perfecte esse virtutis sine alia, quaelibet tamen est bona dispositio; quaelibet ergo virtus est quaedam particularis rectitudo in anima; omnes autem

²⁰⁹ ibid. pg. 50, 23 sqq.

²¹⁰ ibid. pg. 50, 30 sqq.

²¹¹ ibid. pg. 51, 49 sqq.

²¹² ibid. pg. 52, 87.

²¹³ ibid. pg. 52, 97.

simul una perfectio et una rectitudo²¹⁴. Ioannes Limov. ergo vult plus quam Stoici intendisse dicuntur. Virtus secundum ipsum non consideratur ut pars tantum, sed ut aliquid totum, licet non dicat, quod ipsa una virtus perficiat hominem totum in omni genere²¹⁵. Sed tamen in singulari genere ita, ut quasi quoddam totum independens in suo ordine appareat.

Rationem, quare a philosophis tantummodo quaestio mota sit quoad connexionem habituum practicorum, et non speculativorum, sumit Ioannes ex obiecto: obiectum practicorum esse bonum, „bonitas autem est unitiva; unde dilectio perfecta ponit observationem mandatorum Dei; neque dicitur homo bonus simpliciter, si sit bonus quantum ad quaedam opera; unde habitus respiciens bonum simpliciter attendi videtur secundum perfectionem²¹⁶. Ioannes sentit, quod in ordine appetitivo aliqua tendentia ad connexionem adsit, eo quod aliquis non dicatur bonus vel virtuosus simpliciter nisi habeat omnes virtutes. Tamen ipse connexionem tantummodo in summo admittit.

In speculativis talem tendentiam ad simpliciter esse, sicut apparebat ei in appetitivis, non agnoscit; in ipsis videt totalem distinctionem: „Non sic est de speculativo qui est de vero, quia veritas distincta est et veritates ab invicem distinctae sunt; neque habent connexionem nisi illa quorum cognoscibilia dependent ab invicem ut in scientiis subalternis. Non est ergo eadem ratio hinc et inde²¹⁷.“ Ergo quoad scientias nullam fuisse occasionem quaerendi de earum connexionem.

St. Bonaventura.

Connexio virtutum infusarum²¹⁸.

Tractatum de connexionem virtutum gratuitarum incipit Doctor Seraphicus cum distinctione aliqua, secundum quam de virtutibus gratuitis contingat loqui, nempe tripliciter: „quantum ad habitum substratum et quantum ad statum superadditum et quantum ad defectum imperfectionis annexum²¹⁹.

Sub habitu substrato intelligit essentiam habitus, prout dicat ordinem ad obiectum proprium et distinguatur ab omni-

²¹⁴ *ibid.* pg. 52, 121 sqq.

²¹⁵ Ad esse virtuosum simpliciter requiri omnes virtutes, ipse expresse asserit: „... virtuosus dicitur non ex participatione unius virtutis, sed virtutis simpliciter sive omnium“. *ibid.* pg. 52, 117 sq.

²¹⁶ *ibid.* pg. 53, 134 sqq.

²¹⁷ *ibid.* pg. 53, 138 sqq.

²¹⁸ III Sent. d. 36 art. unic. q. 1.

²¹⁹ *ibid.*

bus aliis habitibus. Quem habitum nominat substratum, quia se habeat ut recipiens, et quidem recipiens in ordine ad gratiam, a qua nempe accipiat gratuitum esse seu Deo gratum esse; nam „gratia una reddit aequaliter animam acceptam Deo et eius potentiam et habitus et opera“²²⁰. St. Doctor non tamen identificat habitus cum gratia sed eos distinctos habet ab ipsa, secus non posset dicere, quod „omnes habitus gratuiti ortum habeant a gratia, ... quae est ipsorum principium“²²¹.

Habitus quoad statum est habitus, prout non solum in seipso consideratur secundum suam essentiam, sed prout se habet in aliquo statu. Sic exempli gratia continentia diversificatur secundum statum superadditum, inquantum habetur aut in statu virginali aut in statu viduali²²².

Habitus habet defectum imperfectionis annexum quando ipse homo, in quo existit, eum non perfecte habet, sed coniungit cum aliqua imperfectione.

Relate ad habitus secundum istas tres rationes distincte consideratos St. Bonaventura tunc loquitur de connexionem virtutum. Quoad virtutes sub ratione imperfectionis annexae asserit: „non est necesse esse connexionem simpliciter, pro eo quod non est necesse, hominem habentem gratiam habere imperfectionem adiunctam“²²³. „Similiter si loquamur de virtutibus quantum ad statum superadditum, qui non est de necessitate virtutis, sicut est reperire in continentia virginali et viduali, sic adhuc non est necesse, virtutes esse connexas“²²⁴.

Quoad autem habitus substratos cum distinctione procedendum esse dicit. Dari nempe aliquas virtutes, quae in se perfectionem quandam implicent, sicut fides et spes; fides enim esse de non visis, spem de non habitis. Doctorem Seraphicum hic aliter sumere imperfectionem quam supra, cum locutus sit de habitu cum defectu imperfectionis annexo, perspicuum est. Ibi imperfectio se habebat ex parte hominis habentis habitum, hic autem in ipso habitu substrato contineri dicitur. Applicando hanc distinctionem quoad habitum substratum ad quaestionem de connexionem, docet Doctor Seraphicus virtutes, quae necessario secum ferant imperfectionem, non posse simpliciter dici unitas cum aliis, quia in aelo evanescant. Propterea illi habitus „non sunt necessario connexae aliis virtutibus nisi pro eo tempore, quo quis est in statu viae“²²⁵. Habitus

²²⁰ III Sent. d. 34 p. 1 a. 1 q. 3.

²²¹ III Sent. d. 34 p. 1 a. 1 q. 2 cf. IV Sent. d. 18 p. 2 dub. 3.

²²² cf. III Sent. d. 36 art. unic., q. 1 corp. et ad 2.

²²³ III Sent. d. 36 art. unic., q. 1.

²²⁴ ibid.; cf. etiam ad 2.

²²⁵ III Sent. d. 36 art. unic., q. 1.

autem, qui in se non important talem imperfectionem „connexionem habent simpliciter sive in statu viae sive in statu patriae“²²⁶. St. Bonaventura sententiam suam breviter comprehendit dicendo: „secundum omnem statum verum est, quod necesse est habentem gratiam habere omnes virtutes, quae sunt perfectae, vel aliquid eis correspondens, sicut loco fidei in patria habebimus visionem et loco spei perfectam tentionem“²²⁷.

Hanc suam assertionem quoad connexionem habituum substratorum probat St. Doctor sub quadruplici respectu quattuor causarum. — „Primo quidem ex parte causae materialis, quae scilicet est nostra necessitas; secundo ex parte causae efficientis, quae est Dei largitas; tertio ex parte causae formalis, quae est virtutum conformitas, quarto ex parte causae finalis, quae est praemii dignitas“²²⁸.

Sub causa materiali non intelligitur causa ex qua, sed in qua, scilicet „rationalis anima secundum suas potentias, secundum quas ipsa anima potest obliquari et dirigi“²²⁹. Quia autem ad animam secundum suas potentias rectificandam requiruntur diversi habitus, „necesse est ad hoc, quod anima perficiatur in esse gratuito et fiat Deo placita et iusta, quod ipsa secundum diversos virtutis habitus rectificetur in se et in qualibet eius potentia“²³⁰. Sic ergo propter necessitatem ipsius subiecti virtutes omnes adesse debent, seu virtutes gratuitas esse connexas oportet.

Ex parte causae efficientis ponitur divina liberalitas, „cuius est nullo modo deficere in necessariis, sed omnia administrare affluenter et abunde“²³¹. Divina liberalitas, sicut dat esse primo, ita dat etiam esse secundo, scilicet perficiens animam integra perfectione, „per quam in illo esse permanere possit et vitiis obviare“²³². Ideo divina largitas dat omnes virtutes, „in quibus consistit rectitudo vitae“²³³.

Causa formalis sumitur ex parte gratiae. Gratia enim „habitus sibi substratos perficit et informat... per suam praesentiam et influentiam, per quam animam facit gratam et quantum ad se et quantum ad eius potentias“²³⁴. Secundum doctrinam St. Bonaventurae gratia dupliciter se habet ad habitus virtutum infusos, scilicet „aliquomodo eos causando et cau-

²²⁶ ibid.

²²⁷ ibid.

²²⁸ ibid.

²²⁹ ibid.

²³⁰ ibid.

²³¹ ibid.; cf. Jac. I, 5: „postulet a Deo, qui dat omnibus affluenter...“.

²³² ibid.

²³³ ibid.

²³⁴ ibid.

satos informando²³⁵. Informatio virtutum a gratia consistit in hoc, quod virtutes ab ipsa redduntur gratuitaee et Deo acceptae²³⁶. Gratia informans „conformiter se habet ad omnes virtutes“²³⁷, ideo propter talem conformitatem aut omnes ad sunt aut nulla. Et „ideo necesse est virtutes esse connexas“²³⁸.

Causa finalis sumitur ex parte gloriae, „quae veniens in animam undique et plene perficit eam“²³⁹. Proportionaliter etiam hic, quando sumus in via, animam per gratiam undique disponi oportet. „Nisi enim praecedat sufficiens dispositio, non inducitur perfectio. Necesse est ergo, necessitate finis, omnes potentias animae perfici per virtutes gratuitas, ut idoneae sint et dispositae ad susceptionem gloriae“²⁴⁰.

St. Bonaventura loquitur de connexione virtutum infusarum ut sunt vere distincti habitus. Connexionem tamen non sumit in sensu stricto. Ex tota eius argumentatione elucet, eum connectere virtutes infusas modo valde laxo in gratia²⁴¹. Responsum ad quartum²⁴² clare hoc exprimit: „Quamvis formaliter dividantur (sc. virtutes) quantum ad habitus substratos, tamen in quantum gratuiti sunt, communicant in ipsa gratia, quae est omnium virtutum gratuitarum perfectiva in esse gra-

²³⁵ cf. III Sent. d. 33 art. unic. q. 5, Scholion editoris, Quaracchi pg. 725, IV. 2.

²³⁶ cf. III Sent. d. 27 a. 1 q. 3 ad 1, ubi distinguit tripliciter virtutes, scilicet quoad esse, sic „quaelibet virtus habet in se propriam formam, per quam distinguitur ab alia, ut fides a spe“, deinde quoad bene esse, „sic informantur a gratia, quae facit ipsas gratuitas et a Deo acceptas“, et quoad bene operari, sic „informantur a caritate, quae est pondus inclinans et faciens tenere operationes omnium virtutum ad bonum finem“. Informatio ergo virtutum a gratia consistit in hoc, quod virtutes accipiunt esse gratuitum et acceptum a Deo. Quae informatio distinguitur ab informatione caritatis, ratione cuius virtutes accipiunt esse meritorium. cf. Scholion supra allatum.

²³⁷ „Unde quia illa gratia conformiter se habet ad omnes virtutes ex quo ipsa habetur, aut quaelibet virtus habetur aut nulla.“ III Sent. d. 36 art. unic. q. 1.

²³⁸ ibid.

²³⁹ ibid.

²⁴⁰ ibid.

²⁴¹ Iam ex III Sent. d. 33 art. unic. q. 3 ad 2 apparet clara distinctio virtutum, sed insuper fere totalis separatio, tantummodo admissa connexione in sensu latiori. Refutando nempe opinionem tenentem identitatem omnium virtutum concedit quandam remissioem unitatem: „possunt dici una per quandam connexionem et aggregationem, sicut omnes potentiae animae, quamvis sint diversae, dant tamen ipsi animae unum integrum posse, ita quod una sine altera non posset animam facere potentem“. Ibidem in corpore tangit connexionem in caritate ut forma, „per quam virtutes ceterae tamquam pondere unico ad unum finem ultimum inclinantur quasi ad locum proprium“. Tamen non amplius prosequitur istud argumentum connexionis, nullam mentionem faciens de aliqua intima cohaesione virtutum. cf. etiam III Sent. d. 36 art. unic. q. 6.

²⁴² III Sent. d. 36 art. unic. ad 4.

tuito.“ „Etsi in formalibus propriis distinguantur, tamen in formali communi, ratione cuius habent esse gratuiti, uniuntur²⁴³.“ St. Doctor nec rationem ex fine adhibet ad intimiorem unionem probandam.

Connexio virtutum acquisitarum²⁴⁴.

St. Bonaventura quoad hoc propositum in omnibus concordat cum doctrina Odonis Rigaldi. Nihil essentialiter novi adducit, magis tamen systematice proponit suam sententiam. Sequendo praecessores citat praecipue Stoicos. Stoici ei nimis rigurosi videntur affirmando virtutem tantummodo homini summa sapientia praedito inesse, et esse circa medium indivisibile: „viam salutis in bono valde arctant, dum dicunt in solis perfectis esse virtutem et sapientiam; et in malitia valde dilatant, dum dicunt quod non refert, utrum quis magis vel minus a medio recedat“²⁴⁵.

Contra Stoicos aestimat positionem aliorum philosophorum magis rationabilem, qui tenuerint sapientiam etiam in proficientibus et non solum in perfectis esse, et virtutis medium habere quandam latitudinem, „secundum quod latitudinem habet medium sanitatis“²⁴⁶. Ideo conformiter cum istis philosophis etiam negat connexionem. Quantum autem ad virtutes ut generales conditiones sumptas admittit eam, quia illae quattuor conditiones „simul ad quamlibet virtutem requiruntur“²⁴⁷. Si autem accipiantur non quantum ad „appropriata“²⁴⁸ sed quantum ad „propria“, non esse dicendas connexas, nisi sumantur in summo, tunc nempe esse connexas, „quia una virtus numquam perfecte habetur, nisi ceterae habeantur“²⁴⁹. Sub hoc respectu Stoicos recte docuisse, „licet non usquequaque super verum fundati essent“²⁵⁰. Si vero virtutes quoad propria

²⁴³ *ibid.*

²⁴⁴ III Sent. d. 36 art. unic. q. 3.

²⁴⁵ *ibid.*

²⁴⁶ *ibid.* — Ergo hic St. Bonaventura admittit sapientiam (prudentiam) imperfectam, scilicet quae non ad omnia se extendit, et quam nominare vult etiam proprie virtutem. Magis explicitè exponit hanc doctrinam St. Albertus Magnus, scilicet, quod prudentia non debeat se ad omnia extendere agibilia, sed quod sufficiat prudentia imperfecta respiciens aliquam singularem materiam. Videtur, quod St. Bonaventura haec sua scripta de sapientia Stoica deprompsit ex Sententiis St. Alberti, quae sunt priora Sententiis Doctoris Seraphici. cf. D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 2 (1930) pg. 45 adn. 63.

²⁴⁷ III Sent. d. 36 art. unic. q. 3.

²⁴⁸ Nominantur „appropriata“, quia „quattuor conditiones prius habitae quae sunt discernere et medium tenere et huiusmodi, singillatim his quattuor virtutibus appropriantur...“ *ibid.*

²⁴⁹ *ibid.*

²⁵⁰ *ibid.*

considerentur simpliciter, sive secundum omnem statum et tempus, tunc „non est necessarium connexionem esse in huiusmodi virtutibus“²⁵¹. Sunt nempe per actus acquisitae, in quibus non est connexio. St. Doctor omnia exposita breviter exprimit dicendo: „simpliciter loquendo videlicet quantum ad omne tempus et quantum ad ipsos habitus virtutum, non est connexio inter virtutes politicas, licet aliqua inter eas possit connexio reperiri ratione status alicuius determinati et quarundam conditionum communium“²⁵².

Illam connexionem virtutum in speciali statu summae perfectionis non sic intelligit, quasi ex ipsa essentia virtutis proflueret, sed eam sumit ut proprietatem perfectionis accidentaliter superadditae: „Connexio est in virtutibus non propter ipsius virtutis essentiam, sed propter perfectionem superadditam, quam una virtus non tribuit, nisi sit aliis associata“²⁵³. Essentialiter virtutes non esse connexas St. Bonaventura docet.

Auctor qui edidit opera St. Bonaventurae putat²⁵⁴, eum quoad doctrinam principalem concordare cum sententia St. Thomae Aqu. Qui autem tantummodo superficialiter considerat istam connexionem, quam St. Bonaventura admittit, sine difficultate cognoscet discrepantiam inter utrumque. Doctor Angelicus connectit virtutes perfectas. Virtus autem perfecta in eius sensu toto caelo differt a virtute in summitate perfectionis existente, quam St. Bonaventura cum aliis virtutibus connexam esse admittit.

Difficultatem ex traditione sumptam, scilicet St. Bernardum docuisse connexionem, solvit Doctor Seraphicus eodem modo ac Odo Rigaldus, dicendo Bernardum locutum esse de conditionibus generalibus non autem de virtutibus proprie acceptis, et insuper addit: „Praeterea loquitur de virtutibus cardinalibus, non in quantum sunt politicae, sed in quantum sunt gratuitae et per infusionem magis quam per acquisitionem“²⁵⁵.

St. Albertus Magnus.

Doctor universalis suum tractatum de connexione in Commentario ad Sententias Petri Lombardi dividit in tres partes, incipiendo cum quaestione, utrum virtutes politicae sint connexae²⁵⁶. Quia negat hoc, ulterius quaerit in a. 2, utrum theo-

²⁵¹ ibid.

²⁵² ibid.

²⁵³ ibid.; ad 2.

²⁵⁴ cf. Quaracchi, pg. 799, Scholion nr I.

²⁵⁵ III Sent. d. 36 art. unic. q. 3 ad 4.

²⁵⁶ III Sent. A a. 1, edit. Borgnet, Parisiis, 1894.

logicae (= infusae) sint necessario connexae. In a. 3 agit de connexionione vitiorum vel peccatorum. — Quia St. Albertus systematice a quaestione de connexionione virtutum acquisitarum ascendit ad illam de connexionione infusarum, etiam hic iste ordo servetur.

Connexio virtutum acquisitarum.

St. Albertus loquitur in corpore articuli tantummodo de virtutibus prout specificice sumuntur. Tangit virtutes ut conditiones generales in responsis ad primum usque ad sextum, ubi argumenta traditionis solvit. Virtutes sic generali modo acceptas admittit ut connexas. Negat autem connexionem quoad virtutes specificice sumptas, nisi habeantur in summo.

In „sed contra“ adducit duas probationes ex ratione contra connexionem, quarum prima argumentat ex actibus generantibus habitum, qui scilicet actus „divisi sunt et divisim adsunt; ergo et habitus geniti ex illis“²⁵⁷. Altera ratio fundatur in priori: aliquem posse per actus sibi acquirere habitum castitatis et simul habitum avaritiae. „Sed cum habitu avaritiae non potest inesse liberalitas, ergo habens castitatem non necessario habet liberalitatem, non ergo qui habet unam, habet omnes“²⁵⁸.

Primo aspectu videtur St. Albertus tantummodo sequi vestigia praecessorum usitata et iam nimis cavata. Intimius autem perspicienti apparet quod conclusio tantum coincidat cum eorum doctrina, non autem ipsa explicatio. St. Albertus non ex aliquo sensu morali, magis minusve evoluto modo in omni homine existente, rigorismum Stoicorum refutat, sed eos aggreditur in illo puncto quaestionis, a quo unice dependet vera aut falsa solutio nostri problematis, scilicet in prudentia. Sic St. Albertus iterum illud excipit, quod Gulielmus Altissiodorensis tetigit, quod autem a posterioribus neglectum fuit.

Doctor Universalis videt propriam rationem connexionis in doctrina Stoicorum fuisse conceptus sapientiae seu prudentiae. Illi non dicebant prudentem, „qui secundum quid prudens est, nisi esset prudens universaliter quoad actum omnis virtutis. Et ideo dicebant, quod habita una habentur omnes“²⁵⁹. Animadvertit ergo ex prudentia sub omni respectu perfecta necessario sequi connexionem virtutum: „non est... perfecta ratio prout competit sapienti, cuius est ordinare et non ordinari, nisi

²⁵⁷ III Sent. d. 36 A a. 1.

²⁵⁸ ibid.

²⁵⁹ ibid.

sit perfecta in se et in subditis viribus, hoc autem non contingit per virtutem unam sed per virtutem omnium²⁶⁰. Illum rigorismum Stoicorum quoad conceptum prudentiae iunctum esse cum aliqua doctrina nimis exaggerata et omnino experientiae contradicente. Stoicos nempe illi, qui nondum sit sapiens in summo, sed se adhuc exercent in opere alicuius virtutis, omnem virtutem simpliciter negasse, eo quod virtutes non generentur per actus, sed dentur ab intelligentiis, quae sint substantiae separatae. St. Albertus revocat ad Aristotelem, qui virtutes politicas operatione acquiri docuerit. Doctor Universalis, cognoscens quod homo per actus se gradatim disponat ad virtutes perfectas, illas dispositiones actibus genitas iam vocat virtutes. Consequenter eum etiam oportet affirmare, quod adsit aliqualis prudentia. Hoc nempe ab eo semper defendebatur²⁶¹. Videns ergo quasdam virtutes ab aliis separatas, proportionaliter prudentiam coarctare debuit, asserendo eam etiam posse haberi in aliquo genere tantum, seu dari prudentiam secundum quid²⁶². Quia non distinguit inter virtutem moralem et dispositionem, ideo eodem modo sine distinctione de prudentia locutus est. Non tenet ergo essentialem distinctionem inter prudentiam secundum quid et prudentiam in ultima perfectione. St. Albertus tamen unitatem prudentiae non negavit, quasi dixisset, quod in homine perfecto essent tot prudentiae, quot sunt virtutes regulandae. Sed putavit prudentiam-virtutem per exercitium in diversis materiis gradatim crescere usque ad illam perfectionem, ratione cuius tunc omnes virtutes connectantur.

In *Commentario ad Ethica*²⁶³ Aristotelis St. Albertus intimius loquitur de distinctione inter virtutem perfectam et imperfectam, quam tum ad virtutes morales tum ad prudentiam adhibet. Essentialem tamen progressum non ostendit. Perfectionem vel imperfectionem virtutis moralis determinat secundum prudentiam regulantem. Prudentiam nominat perfectam vel imperfectam, inquantum se exercuit in omni vel tantummodo in aliqua materia. Prudentiae ergo perfectionem unice determinat secundum ipsius extensionem non autem secundum influxum virtutum moralium in ipsam. Propterea prudentia dicitur connectere virtutes morales ex eo, quod omnes

²⁶⁰ *ibid.*

²⁶¹ de prudentia apud St. Albertum Magnum cf. D. O. Lottin, *Les débuts de traité de la prudence au moyen âge*. *Rech. Th. Anc. Méd.* 4 (1932) pg. 278—289.

²⁶² cf. III Sent. d. 36 A a. 1 ad 8.

²⁶³ Stuttgart Landesbibliothek H. B. X. Phil. 15; opus citabitur in sequenti: S.

respiciat, non autem quod omnes in ipsa constituenda concurrant. Non ergo potest proprie dici in doctrina St. Alberti prudentiam perfectam virtutes „unire“, sed cum prudentia perfecta simul omnes haberi. St. Albertus non plus intendit quam coexistentiam, quod clare apparet ex verbis, quibus distinctionem inter virtutem perfectam et imperfectam demonstrat: „Virtutes possunt considerari dupliciter. Aut secundum esse perfectum ipsarum, et sic omnes simul habentur, quia virtus moralis non perfecte habetur nisi etiam prudentia perfecta sit; similiter etiam prudentia non est perfecta nisi adsint omnes virtutes morales, quia tunc est prudentia perfecta quando quidem prudens est in omnibus agibilibus, et cum prudentia sit scientia practica, sed non potest esse, nisi omnes virtutes morales habeantur. Potest tamen aliquis esse prudens imperfecte ita quod sit prudens secundum esse in temperatis sed non in fortibus; et sic secundum esse imperfectum ipsarum non omnes simul habentur²⁶⁴.“ Prudentia dicitur esse practica ex hoc quod virtutes dirigit, quare si prudentia est perfecta scilicet dirigens omnes virtutes, necessario omnes secum coniungit: „oportet, ad hoc quod aliquis sit perfecte prudens quod habeat omnes virtutes morales, quia est scientia operativa influens in opus“²⁶⁵. St. Albertus non utitur termino „prudentiam connectere virtutes“, sed signanter dicit, quod prudentia non possit esse perfecta nisi „omnes virtutes morales habeantur“²⁶⁶. Si nempe non adessent omnes, concludi posset, quod non adsit prudentia perfecta efficaciter regulans omnes.

Quoad dependentiam prudentiae a virtutibus moralibus St. Albertus nec in Commentario ad Ethica sententiam affirmativam tenet. Propterea nec intimiorem unionem virtutum in prudentia defendit quam coexistentiam omnium cum ipsa. In Summa de bono docuit quidem prudentiam dependere a voluntate, tamen illam dependentiam se tantummodo extendere ad exercitium, clare elucet ex eius verbis: „Voluntas uno modo motor rationis est et antecedenter ad rationem ordinatur et sic opus rationis voluntarium efficitur; et sic prudentia secundum quod est virtus, est in ratione et est habitus voluntarius, quia sic consistit in laude vel vituperio et sic liber est acquisitio virtutis²⁶⁷.“ In Commentario ad Ethica tantummodo secundum accidentalem respectum concedit influxum appetitus in prudentiam. Dicit nempe prudentiam tribus perfici, „scilicet cognitione universalis per quam dirigatur, et cognitione

²⁶⁴ S fol. 117rb.

²⁶⁵ S fol. 120ra.

²⁶⁶ S fol. 117rb.

²⁶⁷ Paris B. N. lat. 1827 fol. 318ra; cit. sec. D. O. Lottin, Rech. Th. Anc. Méd. 4 (1932) pg. 279 adn. 26.

in particulari per quam proponuntur sibi illa circa quae est opus, et cognitione in agere quod est in sententiando de ipso opere²⁶⁸. Quoad primum munus nullum influxum passionis in prudentiam admittit, quoad secundum partialem tantum, in quantum ex impetu passionis homo ponat loco propositionis determinatae bonitatis particularem praemissam secundum moralitatem magis indeterminatam, ita ut conclusioni perversae non contrarietur; quoad tertium tantum dictamen admittit perfectum influxum ex parte passionis in prudentiam, ita ut conclusio practica totaliter vitietur²⁶⁹. Iste autem tertius respectus accidentaliter tantum se habet in prudentia, eo quod ipsa salvatur etiam corrupta aestimatione recta circa particularia: „universalia iuris sunt in natura nostra, in quibus substantialiter est prudentia et ista semper manent“²⁷⁰. Propterea dicit habitum prudentiae numquam corrumpi per passionem, etiam destructa dictamine circa singularia²⁷¹. St. Albertus ergo docet prudentiam essentialiter independentem esse a virtutibus moralibus. Ratio, quare talem immunitatem rectae rationis ab appetitu tenuit, est, quia non omnino distinxit inter diversa dictamina, prudentiae scilicet et syndereseos, attribuendo prudentiae etiam universale dictamen „non esse fornicandum“²⁷².

St. Albertus prudentiam, quae per longum tempus in oblivione latebat, denuo in lucem protulit, et eam cum problemate connexionis virtutum coniunxit, et sic St. Thomae vias paravit ad solutionem huius quaestionis, simul eum inducens in opera Aristotelis, ex cuius *Ethica* iste praecisionem pro sua solutione demprompsit.

²⁶⁸ S fol. 107va; cf. etiam fol. 102ra, ubi similibus verbis eandem doctrinam proponit St. Doctor, dicens, quod triplex sit prudentiae dictamen: „scilicet in maiori propositione quae est scire in universali, ut non esse fornicandum, et dictamen in minori propositione quae est scire in particulari, ut huic commisceri est fornicari, et dictamen conclusionis, quae est scire in agere quando iam scilicet sententiatur de faciendo vel non faciendo.“

²⁶⁹ „Delectatio igitur intemperantiae non corrumpit habitum prudentiae, sed dictamen ipsius, et non in maiori propositione, quia scit in universali hoc non esse faciendum, sed in minori propositione partim corrumpit, quia proponit sibi particulare simpliciter, non secundum quod stat in universali, proponit enim quod mulier est pulchra; et ideo ex toto corrumpitur in conclusione et caecatur ratio, quia virtus universalis non venit in conclusionem; unde sententiat in contrarium.“ S. fol. 102ra.

²⁷⁰ S fol. 103ra.

²⁷¹ S fol. 102ra; cf. adn. 269.

²⁷² *ibid.*; cf. adn. 269.

Connexio virtutum infusarum²⁷³.

Quia St. Albertus negavit connexionem virtutum acquiratarum amplius quaesivit, utrum virtutes infusae sint connexae. Quia ibi ex suo conceptu virtutis eam non admisit, ideo hic pro affirmatione ad aliquid principium recurrere debuit, quod stat supra naturam virtutum, quas secundum se separatas putavit.

Probationem ex triplici capite sumit: Primo et principaliter ex gratia, „quae est totum potentiale ad virtutes, et ideo sicut totius potentialis perfectio consistit in omnibus partibus simul sumptis et in toto unitis, ita perfectio gratiae consistit in omnibus simul sumptis et in toto unitis...; ad hoc ergo quod perfectio gratiae sit in essentia animae et potentiis, oportet quod virtus omnis in gratia infundatur“²⁷⁴. Haec probatio, per se quidem apta ad intimiorem connexionem ostendendam, inquantum nempe partes ad totum sustentandum ut sibi invicem cohaerentes considerantur, a St. Alberto non ad plus adhibetur quam ad simultatem infusionis omnium virtutum manifestandam. — Secundam rationem sumit ex caritate, „quae est forma omnis virtutis in esse meritorio; et ad hoc quod proportionetur formae oportet quod omnes infundantur cum ipsa“²⁷⁵. — Tertiam rationem videt St. Doctor in modo iustificationis, quae non sit possibilis nisi expellantur omnia vitia, quae autem expulsio fiat per inductionem virtutum oppositarum.

In responso ad ultimum notat se velle intelligere connexionem quoad habitus tantum, non autem quoad usus.

Quia simpliciter omnes adesse docuit, ideo eodem modo ac praecessores, debuit cum subtili distinctione difficultates solve- vere quoad illas virtutes, quae tantummodo alicui conditioni vel statui hominis conveniunt. Sic exempli gratia dicit de poenitentia, quod semper insit omnibus etiam innocentibus, quantum ad essentielle: „quoad substantialem actum est in innocenti, qui est insurgere in peccatum, inquantum peccatum est“²⁷⁶. Secundum illud quod accidentaliter advenit innocentiae non necesse esse eam semper habere: „sed id quod accidit poenitentiae, non oportet quod sit in innocente, et ab hoc accidente imponitur nomen paenitentiae. Ideo paenitentiam non dicitur habere, licet habeat substantiam virtutis paenitentiae“²⁷⁷. Similiter de virginitate dicit St. Doctor, quod in

²⁷³ III Sent. d. 36 A a. 2, edit. Borgnet, Parisiis 1894.

²⁷⁴ *ibid.*

²⁷⁵ *ibid.*

²⁷⁶ *ibid.* ad 2.

²⁷⁷ *ibid.*

omnibus sit quoad essentiam, scilicet inquantum importet continentiam internam, non tamen quoad accidentale, scilicet inquantum secum ferat continentiam ex parte corporis. „Non est necesse istud accidens adesse cum qualibet virtute, licet adsit virtus²⁷⁸.“

Conclusio.

Quantum ad virtutes infusas scholastici quaestionem de connexionem intellexerunt non in sensu verae cohaesionis, sed magis per modum necessariae coexistentiae. Nondum strictum conceptum caritatis ut formae habuerunt. Caritas pro ipsis est tantummodo communis fons omnium virtutum, ex qua sine exceptione omnes virtutes profluant, ita ut simpliciter omnes insint cuilibet subiecto. Philippus Cancellarius quidem ad intimiorem explicationem caritatis ut formae virtutum viam praeparavit per distinctionem inter caritatem specialem et generalem, tamen conceptus formae nec ab ipso nec a sequentibus, qui hac distinctione usi sunt, stricte sumitur. Quoad hoc nec St. Albertus superat praecessores. Sic caritas valde laxo modo virtutes connectere dicitur.

Quia sine respectu ad subiectum perficiendum connexionem virtutum consideraverunt, eis opus incubuit explicandi et distinguendi illas virtutes, quae perficiunt hominem tantummodo in aliquo statu vel conditione. Ista virtutes eminentes usque ad deformationem distinxerunt, sicut expositum est quoad virginitatem et poenitentiam et alias.

Quantum ad virtutes acquisite sine difficultate omnes concesserunt connexionem, inquantum istae sumantur ut conditiones generales, excepto Gaufrido Pictaviensi, qui nondum loquitur distinctive de virtute acquisita ut conditione generali et ut habitu specifico.

Quoad virtutes acquisite specificè sumptas, scholasticis videbatur affirmativae sententiae obstare experientia, secundum quam homo se exercere possit in una virtute, praetermissa omni alia. Ex exercitio autem virtutem generari, eis apparebat ut conditio essentialis virtutis politicae. Virtutes in summo existentes omnes ut connexas admittebant.

Impedimentum veri progressus in quaestione de connexionem virtutum acquiratarum erat ultimatim ignorantia prudentiae. Fere omnes totaliter ignorant opus prudentiae quoad virtutes morales. Gulielmus Altissiodorensis mentionem facit de ipsa, refutans autem probationem ex prudentia totali distinguendo in-

²⁷⁸ III Sent. d. 36 A a. 2 ad 3.

ter prudentiam perfectam et imperfectam. Posteriores reliquerunt prudentiam usque ad St. Albertum, qui iterum eam excipit pro suo tractatu de connexionione. Tamen ipse iterum prudentiam imperfectam admittit, quam ut virtutem agnovit. Sic deficit adhuc distinctio inter prudentiam-virtutem et prudentiam-dispositionem. Ad istam autem distinctionem duplex intelligentia supponenda erat, scilicet metaphysicae distinctionis inter virtutem et dispositionem, et connexionis materialium omnium moralium. Ex ista duplici cognitione tantum apparet, quod prudentia ordinans unam virtutem simul inspicere debeat alias materias, quod ergo sit tantummodo una prudentia essentialiter totalis connectens omnes virtutes.

Philippus Cancellarius et Ioannes Limov. quidem magis presserunt relationem virtutum ad obiecta, tamen nec apud ipsos consideratio est satis metaphysica, sed etiam ipsi rationem virtutis ultimam plus minusve in relatione ad ipsum subiectum stabiliunt. Hoc elucet praecipue ex eorum assertione, virtutes acquisite in summo tantum esse connexas, scilicet, si subiectum sit perfectum sub omni respectu. Insuper connexionem materialium virtutum negaverunt.

Ratio historica, quare evolutio in explicatione connexionis virtutum sic lente profecit, est, quia scholastici nondum cognoverunt sextum librum Ethicorum Aristotelis, in quo Stagirita clare et profunde doctrinam de connexionione proponit. Nec St. Albertus videtur istum librum cognovisse, quando scripsit Summam de bono²⁷⁹.

²⁷⁹ cf. D. O. Lottin, *Rech. Th. Anc. Méd.* 4 (1932) pg. 282 adn. 36.

Pars secunda

Doctrina St. Thomae Aquinatis

I.

Doctrina St. Thomae in Commentario ad Sententias Magistri Petri Lombardi.

Connexio virtutum acquisitarum¹.

St. Thomas in sua expositione bene cognovit librum sextum Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum. Iste articulus nihil est aliud quam systematica expositio doctrinae Stagiritae.

Doctor Angelicus distinguit duplicem virtutem, in quantum consideratur uno modo „secundum esse ipsius imperfectum, secundum quod seminaria virtutum insunt nobis a natura, et sic virtus dicitur quaedam naturalis inclinatio ad virtutis actum“; alio modo „secundum esse perfectum quod ex assuefactione recipit, et sic accipit nomen politicae virtutis“². Virtuti imperfectae negat connexionem, quoad virtutes autem perfectas eam affirmat.

Primo aspectu non satis clare apparet, utrum St. Thomas pergat cum suo magistro Alberto, qui non tenuit essentialem distinctionem inter virtutem perfectam et imperfectam. St. Thomas hic dicit virtutem imperfectam differre a virtute perfecta in hoc, quod virtus imperfecta sit solummodo virtus in radice, seminalis ratio virtutis, seu naturalis inclinatio ad opus virtutis, virtus autem perfecta sit altior naturali inclinans hominem ad opus bonum ex assuefactione. Posset quis negare St. Thomam iam hic in Commentario ad Sententias defendere essentialem distinctionem inter virtutem perfectam et dispositionem, quam hic nominat virtutem imperfectam. Posset nempe obici dari assuefactiones aliquas, quae essentialiter non

¹ III Sent. d. 36 a. 1.

² ibid.

distinguantur a naturali dispositione. Tamen ex toto contextu, ex intima coniunctione quam asserit St. Thomas esse inter virtutem perfectam et prudentiam, quam tamen negat quoad virtutem imperfectam, apparet iam hic in Commentario ad Sententias contineri implicite distinctionem essentialem inter virtutem perfectam et imperfectam. Prudentia enim habetur hic a St. Thoma ut essentialia elementum ad virtutem constituendam; cum autem virtuti imperfectae neget regulationem prudentiae, patet, quod ei consequentur nec rationem essentialem virtutis concedere possit. St. Albertus admisit etiam pro virtute imperfecta regulationem prudentiae, quam quidem nominavit imperfectam, quam tamen virtutem esse asseruit. St. Thomas iam non habet istam prudentiam imperfectam se extendentem ad singularem materiam tantum. Ipse clare defendit integritatem et unitatem prudentiae. Prudens enim non procedit ex intentione recta in materia particulari tantum ad iudicium de actu alicuius virtutis, sed „ex intentione boni rationis“³, scilicet ex intentione recta quoad omnem materiam moralem. Propterea secundum St. Thomam ex ipsa ratione prudentiae sequitur non posse acquiri aliquam virtutem simul cum aliquo vitio, quia prudentia numquam acquiritur secundum partem: „non potest esse, quod prudentia acquiritur secundum unam partem materiae moralis virtutis et non secundum aliam“⁴.

Ex ista unitate prudentiae, admissis: primo dependentia rectae rationis a virtute morali, et secundo vice versa dependentia virtutis moralis a recta ratione, necessario pro St. Thoma sequitur connexio virtutum acquisitarum in prudentia, ita ut simul cum ipsa omnes acquirantur, deficiente autem prudentia nulla insit subiecto. Illa duo supposita intimius prosequitur in sua expositione.

Dependentia prudentiae a virtute morali: Ad iudicium rationis rectificandum non sufficit dinotica, quae est „inclinatio quaedam naturalis ad actum prudentiae“⁵. Haec enim „et ad bona et ad mala se habere potest. Unde non est virtus, quia virtus est, quae opus habentis semper bonum reddit“⁶. Ad dinoticam debet ergo aliquid addi, ut omnis error excludatur et iudicium rectificetur⁷. Est autem duplex error prohibendus, scilicet „unus qui est circa finem, sicut habens

³ III Sent. d. 36 a. 1 ad 2.

⁴ ibid.

⁵ III Sent. d. 36 a. 1.

⁶ ibid.

⁷ „Unde si debeat ad hoc perduci quod semper eius iudicium sit rectum, oportet quod addatur aliquid per quod omnis error prohibetur.“ III Sent. d. 36 a. 1.

habitu vitii, qui quidem inclinatur 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 habet de fine, abducitur per passiones, sicut dicitur quod delectatio corrumpit aestimationem prudentiae. Et hic error assimilatur in agendis errori qui est in speculativis circa decursum principiorum ad conclusionem⁸. St. Thomas ergo duplicem influxum appetitus in cognitionem practicam docet, scilicet quoad aestimationem finis et medii. Uterque regulatur, seu error circa utramque aestimationem prohibetur per virtutem moralem, „quae in finem rectum inclinationem facit et passionem comprimit“⁹, ita ut tum aestimatio circa ipsum finem tum etiam consequentia ex ea, scilicet aestimatio circa media sit rectificata. Sic recte concludit St. Thomas primam partem expositionis: „Et ideo non potest esse prudentia sine morali virtute, dico temperantia, fortitudo, et huiusmodi“¹⁰.

Dependentia virtutis moralis a prudentia: St. Doctor iterum initium facit a naturali inclinatione, quam dicit esse insufficientem ad constituendam veram virtutem: „inclinatio naturalis ad ea, quae virtutis sunt, quando maior est, tanto est magis noxia, nisi rationis discretio adhibeatur, sicut caecus quando fortius currit, tanto magis offenditur“¹¹. Ista discretio rationis est prudentia, scilicet ratio perfecta per inclinationes virtutum moralium, sicut ex supra dictis patet. St. Thomas hic non quidem expressis verbis exprimit, utrum prudentia requiratur ad essentiam virtutis moralis an tantummodo ad perfectionem aliquam accidentalem; concludit nempe: „et ideo ad hoc quod virtus moralis perficiatur, oportet, quod a prudentia dirigatur“¹². Tamen ex praecedenti exemplo et ex sequenti textu Aristotelis, quem adducit, apparet eum affirmare prudentiam essentialiter praesupponi ad virtutem moralem: „Unde prudentia in definitione moralis virtutis ponitur, ut patet in II Eth.¹³“ Quod autem in definitione alicuius ponitur, est de eius essentia. — In responso ad primum expresse notat quod qui habeat vitium aliquod, nullam sibi acquirit virtutem, ex eo, quod non acquirit prudentiam¹⁴. Prudentia

⁸ III Sent. d. 36 a. 1.

⁹ ibid.

¹⁰ ibid.

¹¹ ibid.

¹² ibid.

¹³ ibid.

¹⁴ Difficultas quidem exurgit ex III Sent. d. 36 a. 2 ad 2, ubi St. Thomas iterum dicit, quod sine prudentia virtus moralis non sit „perfecta“. Tamen iste terminus „perfecta“ per respectum ad responsum primum non urgendus est.

ergo, et quidem prudentia totalis, accipitur ut conditio essentialis virtutis moralis.

Ex ista mutua dependentia prudentiae et virtutum moralium St. Thomas suam deducit conclusionem: „Et ideo oportet virtutes politicas connexas esse¹⁵.“

Doctor Angelicus adducit et duas alias rationes pro connexionem virtutum acquisitarum, quarum una sumitur „ex his, quae communiter in omni virtute esse oportet“¹⁶, scilicet ex generalibus conditionibus in omni virtute imbibitis. Clare determinat distinctionem inter virtutem generaliter et specialiter sumptam, profundius quam praecessores exponendo relationem inter utramque, sic: Illa communia primario conveniunt uni virtuti, „difficile vindicat sibi fortitudo, medium inter superfluum et diminutum, quod est moderatum, vindicat sibi temperantia, rectum vindicat sibi iustitia, scientiam autem sibi habet prudentia. Et ideo ab his unaquaeque virtutum nomen accipit“¹⁷. Aliae virtutes „participant quodammodo aliquam praedictarum conditionum ex virtute quae illud sibi principaliter vindicat“¹⁸. Rationem talis participationis videt St. Doctor in generali principio „illud quod est maximum in quolibet genere, est causa aliorum“¹⁹. Ista lex metaphysica valet etiam in virtutibus: „quia enim fortis est circa maxime difficilia perseverans, facile etiam in aliis difficultatibus minoribus perseverabit“²⁰. Doctor Angelicus intelligit ergo generales conditiones non tantummodo secundum puram appropriationem metaphoricam, sed physice quodammodo unam virtutem in alia ponit, in quantum ex virtute superiori dicit perfectionem effluere in inferiorem.

Aliam scilicet tertiam rationem connexionis sumit „ex fine, quem intendit quaelibet virtus“²¹. Qui enim vult castus esse, si vere castus est, castitatem intendit propter bonitatem virtutis. Debet ergo universaliter adhaerere bonitati virtutis, et non solummodo in aliqua materia determinata. „Quaelibet enim virtus operatur propter bonum virtutis. Unde si bonum virtutis, quemadmodum virtuosum decet, intendit, nullo modo ab ipso intentionem deflectit“²². — Ista probatio procedit ex

¹⁵ III Sent. d. 36 a. 1.

¹⁶ ibid.

¹⁷ ibid.

¹⁸ ibid.

¹⁹ ibid.

²⁰ ibid.

²¹ ibid.

²² ibid.

ratione virtutis, quae nempe eligit bonum non propter talem vel talem bonitatem singularem, sed propter ipsum bonum rationis, quod „per se placet ei, qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens“²³. In posterioribus operibus St. Thomas hanc probationem iam non adducit, quia nempe coincidit cum illa ratione concludente ex prudentia, quae per se continet bonum rationis, in quo hic St. Thomas omnes virtutes connectit.

Argumentum illud contra connexionem ex auctoritate Augustini desumptum, quod „non est divina sententia qua dicitur, qui habet unam habet omnes“²⁴, solvit St. Thomas eodem modo ac Gulielmus Altissiodorensis²⁵: „negatur esse divina sententia, quia non est ex sacra Scriptura prolata, ut ei necesse sit consentire“²⁶. St. Thomas tamen istam expositionem textus Augustini applicat in favorem connexionis virtutum acquisitarum, cum Gulielmus eam adhibuerit pro connexionem virtutum infusarum.

Connexio virtutum infusarum²⁷.

Quoad connexionem virtutum infusarum St. Thomas fere totaliter nititur in traditione. Triplici ratione probat: Primo ex caritate ut forma virtutum, „cum qua omnes virtutes simul infunduntur“²⁸. 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, in quantum connectuntur in una essentia, ita omnes virtutes gratuitae sunt simul, in quantum connectuntur in gratia“²⁹. Tertio ex iustitia generali, qua iustificatur impius, „quae nihil imperfectum relinquit“³⁰. Ista ratio ergo desumpta est ex bonitate divina, quae omnia necessaria ad salutem nobis confert, „quia impium est a Deo dimidiam sperare salutem, ut Sancti dicunt. Unde cum quis iustificatur, omnes virtutes ei simul infunduntur“³¹.

Sine speciali advertentia hic apparet aequalitas in probatione cum St. Alberto Magno. St. Thomas considerat cum suo magistro virtutes infusas ut sequelas ex gratia et caritate et

²³ St. Thomas II Eth. lect. 4.

²⁴ St. Aug. Epist. 167, n. 10; P. L. 33, 736.

²⁵ cf. op. cit., fol. 225rb.

²⁶ St. Thomas III Sent. d. 36 a. 1 ad 6.

²⁷ III Sent. d. 36 a. 2.

²⁸ ibid.

²⁹ ibid.

³⁰ ibid.

³¹ ibid.

bonitate divina, intelligit ergo connexionem non ut veram cohaesionem sed ut coexistentiam tantum, scilicet quod omnes virtutes simul infundantur.

Tamen non sine respectu ad subiectum istam praesentiam omnium virtutum affirmat. Et in hoc praecessores superat, etiam suum magistrum Albertum. Externa tantum specie eius conclusio cum doctrina illorum concordat, revera autem valde distincta est ab illa. St. Thomas suam sententiam comprehendit dicendo: „virtutes gratuitaе, quantum ad id quod essentialiter se habet ad virtutem, connexionem habent, quantum autem ad id quod accidit virtuti in quantum est virtus, quamvis forte non accidat ei in quantum est talis virtus, non oportet connexionem esse“³². Affirmat ergo connexionem quantum ad hoc quod simpliciter pertinet ad virtutem, abstractione facta ab hac vel illa virtute, quod est idem ac si diceret virtutes in tantum connexas esse, in quantum constituent hominem perfectum in ordine morali ad finem consequendum, ita ut una vel alia possit accidentaliter se habere et consequenter etiam abesse. Manifeste admittit aliquam virtutem posse deficere, si nihil importet ad perfectionem moralem. Hoc nempe intendit illis verbis: „quantum autem ad id quod accidit virtuti in quantum est virtus, quamvis forte non accidat ei, in quantum est talis virtus, non oportet connexionem esse“³³. St. Albertus dixerat omnes virtutes haberi quoad essentialiam, quantum ad accidentalem autem rationem deficere posse. St. Thomas hic altius ascendit, docendo virtutes omnes haberi quantum ad essentialia virtuositatis, ita ut aliqua virtus, quae non sit tantummodo accidentalis circumstantia virtutis, sed essentialiter virtus, deesse possit, si accidentaliter se habeat ad virtuositatem perfectam subiecti. Propterea Doctor Angelicus non distinguit in paenitentia essentialia et accidentalia sicut magister suus Albertus, qui eam quantum ad essentialiam etiam innocenti attribuit, sed ipsam, supposito quod sit virtus, tantummodo conditionate ponit in innocenti: „...si sit specialis virtus, potest esse in innocentibus sub conditione, ut scilicet si peccarent, paeniterent, sicut Philosophus dicit de verecundia in VI Eth.“³⁴. Quantum ad virginitatem, de qua adhuc in quaestione de virtutibus cardinalibus dubitat, utrum sit vera virtus, hic asserit quod sit tantummodo „quoddam accidens virtuti, unde potest sine peccato amitti“³⁵.

³² *ibid.*

³³ *ibid.*

³⁴ St. Thom. III Sent. d. 36 a. 2 ad 5.

³⁵ *ibid.*

II.

Doctrina St. Thomae in Summa
theologica, I-II q. 65 a. 1.

In Summa theologica q. 65 St. Thomas perfectissimo et completo modo tractat de connexione virtutum. Ibi omnes quaestiones, quas de hac re praecessores moverunt, tangit et quidem sub ratione formalissima, supponens conceptum maxime praecisum connexionis scilicet mutuae dependentiae virtutum ab invicem. Sub ratione talis stricti conceptus systematice ordinat omnes quaestiones motas et movibiles quoad hanc rem.

In articulo primo tractat de connexione virtutum moralium inter se, statuendo, quod ab invicem dependeant, ita ut una sine altera in subiecto existere non possit. — In articulis secundo et tertio agit de connexione virtutum moralium cum caritate, et quidem primo de dependentia moralium a caritate (a. 2), secundo de dependentia caritatis a virtutibus moralibus (a. 3). Licet enim non sit talis dependentia in esse caritatis a virtutibus moralibus, sicut e converso, tamen St. Thomas aequalem indigentiam caritatis quoad virtutes morales demonstrat, in quantum sine ipsis careret necessario complemento, quia caritatis ordo debet servari non solum quoad ipsum Deum, sed etiam in rebus ordinatis ad Deum. Fere tota theologia scholastica priorum temporum intellexit connexionem virtutum moralium in sensu huius articuli, scilicet quod cum caritate simul infundantur omnes virtutes morales. Consideratio propria connexionis virtutum moralium in sensu primi articuli erat incognita, saltem quoad virtutes specificè sumptas. — In articulis quarto et quinto agit St. Thomas de connexione virtutum theologiarum, et quidem in quarto de dependentia fidei et spei a caritate, in articulo quinto de dependentia caritatis a fide et spe.

St. Thomas est primus, qui tractat de connexione utriusque virtutis simul, scilicet infusae et acquisitae, considerans utramque sub ratione habitus, secundum quem adstringit unam virtutem ad aliam immediate in prudentia sine recursu ad principium altius, ut est caritas vel gratia. Quod St. Doctor simul etiam virtutes infusas connectat in prudentia, et quidem in prudentia infusa, patet primo, ex hoc, quod in articulo primo indifferenter loquitur de connexione virtutum moralium in prudentia, iam non separans istas duas quaestiones sicut in Commentario ad Sententias, secundo, quia in articulo secundo praesupponit virtutes infusas esse connexas in prudentia infusa. Ibi enim probat necessitatem caritatis pro

virtutibus moralibus infusis ex prudentia infusa, dicendo virtutes morales infusas supponere prudentiam infusam, prudentiam autem infusam non esse sine caritate, scilicet non sine ordinatione ad ultimum finem, „unde manifestum fit, quod nec prudentia infusa potest esse sine caritate, nec aliae virtutes morales consequenter, quae sine prudentia esse non possunt“³⁶.

In Summa theologica St. Thomae conceptus Aristotelicus de habitu et virtute primo intravit cum omnibus consequentiis usque ad intimum theologiae. Doctor Angelicus fundat totum suum argumentum connexionis virtutum moralium tum acquiratarum tum infusarum in conceptu isto Aristotelico de habitu.

Initio articuli St. Thomas iterum distinctionem ponit inter virtutem perfectam et imperfectam. Imperfecta nihil aliud esse dicitur quam „aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis a natura, sive ex assuefactione“³⁷. Tales virtutes esse connexas negat, „videmus enim aliquem ex naturali complexione vel ex aliqua consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis“³⁸. Virtutem autem perfectam, quae est „habitus inclinans in bonum opus bene agendum“³⁹, affirmat esse connexam cum aliis, et quidem secundum utramque acceptionem, sive sumatur ut conditio generalis sive ut specialis habitus.

Difficile est praecise determinare, quid intelligat St. Thomas sub virtute imperfecta et perfecta. In Commentario ad Sententias locutus est de eis distinguendo inter inclinationem naturalem ad ea, quae sunt virtutis, et inter inclinationem ad ista ex regulatione prudentiae. Inclinationi naturali, quam appellavit virtutem imperfectam, parem iudicavit assuefactionem quoad aliquam materiam singularem. Hic in Summa, ubi clarius exhibet differentiam inter virtutem perfectam et imperfectam, sub virtute imperfecta expresse iterum ista duo comprehendit, naturalem scilicet inclinationem et quandam assuefactionem. De inclinatione naturali loquens dicit in I-II q. 58 a. 4 ad 3, quod sit tantummodo inchoatio virtutis, non autem virtus perfecta: „Naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis, non autem virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam

³⁶ I-II q. 65 a. 2.

³⁷ I-II q. 65 a. 1.

³⁸ ibid.

³⁹ ibid.

fiat recta electio eorum, quae conveniunt ad debitum finem, sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. Et ideo, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet, quod sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in VI Eth.⁴⁰ „Proprium ergo virtutis perfectae dicitur esse regulatio ex parte prudentiae. Virtus autem sine prudentia deficit in essentiali ratione virtutis. Hoc exprimit St. Thomas clarius et explicitius in Summa quam in Commentario ad Sententias, ubi tamen iam satis manifeste id protulit. Virtus moralis ab eo definitur ut „habitus electivus, id est faciens bonam electionem“⁴¹, prudentia autem hoc efficit in virtute morali, in quantum per ipsam fit „recta electio eorum, quae conveniunt ad debitum finem“⁴². Unde prudentia, tribuens virtuti morali constitutum formale, essentialiter imbibitur in ipsa. Et ideo virtus imperfecta, quae dicitur prudentia carere, a St. Thoma accipitur ut deficiens in essentiali ratione virtutis moralis.

Virtutem moralem sine prudentia simpliciter non esse virtutem St. Thomas expressis verbis docet in I-II q. 58 a. 4: „Virtus moralis sine prudentia esse non potest“. Et in I-II q. 73 a. 1 ad 1 istam doctrinam fortius profert: „Sine prudentia autem nulla virtus moralis esse potest“.

Essentialis distinctio inter virtutem perfectam et imperfectam etiam concludi potest ex illis, quae docet St. Thomas in generali tractatu de habitibus et virtutibus. Virtutem habet ut verum habitum. Habitus autem, ut ex corpore et praecipue ex responso ad tertium articuli secundi quaestionis 49 Primae Secundae elucet, essentialiter distingui dicitur contra dispositionem. In omnibus autem locis inclinationem naturalem et simplicem assuefactionem Doctor Angelicus aequiparat dispositioni, ex eo nempe quod istae non habeant firmitatem ex parte obiecti. Utraque enim inclinatur ad bonum sub particulari tantum ratione. Propter connexionem autem materialium, — de qua infra fusius agetur, — bono particulariter accepto negat rationem firmitatis, quia ex quacumque alia materia possent oriri difficultates. Cum ergo virtus imperfecta ex parte obiecti sit facile mobilis, patet, eam non esse habitum sed dispositionem tantum, et sic essentialiter distinctam esse a virtute perfecta, quae nempe ubique a St. Thoma habetur ut virtus quoad essentiam.

⁴⁰ I-II q. 58 a. 4 ad 3.

⁴¹ I-II q. 58 a. 4.

⁴² I-II q. 58 a. 4 ad 3.

Hic in I-II q. 65 a. 1 manifestat St. Thomas distinctionem inter virtutem perfectam et imperfectam dicendo imperfectam tendere ad bonum naturaliter, perfectam autem ad bonum bene. Ex toto contextu apparet, quod eadem oppositio dicitur vigere inter naturaliter tendere ad bonum opus et tendere ad illud bene ac inter tendentiam ad bonum sine regulatione prudentiae et inclinationem ad illud ex prudentia⁴³. — Hoc idem perspicuum est ex articulo quarto eiusdem quaestionis, ubi Doctor Angelicus defendit opus bonum, quod non fiat bene, non esse opus perfectae virtutis, quia non sit secundum rectam electionem propter defectum prudentiae: „... non erit opus perfectae virtutis, nisi hoc bene faciat, id est secundum electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideo iustitia sine prudentia non potest esse virtus perfecta“⁴⁴. Bene tendere ad bonum, quod dicitur esse proprium virtutis perfectae, est ergo idem ac tendere secundum prudentiam essentialiter prae-requisitam ad virtutem moralem. Sic de novo confirmatur ex ipsis in quaestione de connexionione a St. Thoma adductis essentialem distinctionem vigere inter virtutem perfectam et imperfectam.

Nullam vim habet obiectio St. Thomam in eadem quaestione⁴⁵ dicere, quod fides informis tendat ad bonum quidem sed non bene, eo modo quo virtus moralis sine prudentia inclinet ad bonum non bene, ex alia autem parte constare fidem informem haberi in doctrina St. Thomae ut veram virtutem. Non enim eodem modo Doctor Angelicus intendit loqui de virtute morali et prudentia ac de fide et caritate. Revocat ad relationem inter virtutem moralem et prudentiam ut exemplo manifestet, quomodo virtus ex defectu principii altioris debilitetur, nullo tamen modo identificans ordinem inter virtutem moralem et prudentiam cum illo inter fidem et caritatem.

Illud „bene“ ergo significat in virtute morali non tantummodo statum virtutis, sed essentialem differentiam a naturali inclinatione, quae non tendit bene, quia potest etiam verti in malum ex nimia refrenatione virium, „sicut caecus quando fortius currit, tanto magis offenditur“⁴⁶. Consequenter connexio, quae accipitur a St. Thoma in hoc articulo ut proprium virtutis inclinantis ad bonum bene, debet sumi ut proprietates essentialiae, non tantummodo status virtutum moralium.

⁴³ cf. etiam I-II q. 65 a. 1 ad 1, ubi St. Thomas expresse recurrit ad prudentiam.

⁴⁴ I-II q. 65 a. 4.

⁴⁵ I-II q. 65 a. 4.

⁴⁶ St. Thom. III Sent. d. 36 a. 1.

Probatio quam hic habet St. Thomas pro connexionione virtutum moralium tum acquiratarum tum infusarum est eadem cum illa, quam respectu virtutum acquiratarum non quidem sic ingenioso modo iam in Commentario ad Sententias obtulit.

Incipit ab essentiali dependentia virtutis moralis a prudentia: „nulla virtus moralis potest sine prudentia haberi, eo quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus; ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directe per habitum virtutis moralis, sed etiam quod aliquis recte eligat ea, quae sunt ad finem, quod fit per prudentiam, quae est consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum, quae sunt ad finem“⁴⁷. In II-II q. 47 a. 7 St. Thomas de hac functione prudentiae respectu virtutum moralium fusius tractat.

Supposita essentiali dependentia virtutis moralis a prudentia restat monstrare, quod ad prudentiam requirantur omnes virtutes morales. Propterea prosequitur: „similiter etiam prudentia non potest haberi nisi habeantur virtutes morales“⁴⁸. St. Thomas hic breviter repetit doctrinam de influxu appetitus in iudicium practicum, de quo antea I-II q. 58 a. 5 ex professo tractavit, quaerendo, „utrum intellectualis virtus possit esse sine morali“⁴⁹. Ibi etiam adduxit axioma Aristotelicum saepe saepius allatum „qualis unusquisque est, talis finis videtur ei“⁴⁹. Omnia diversis in locis⁵⁰ de dependentia iudicii practici ab appetitu dicta comprehendit dicens: „... cum prudentia sit recta ratio agibilium, quae sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis recte se habet per virtutes morales“⁵¹. Virtutes morales dicuntur se habere ad prudentiam sicut principia ad scientiam, „unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus“⁵². Prudentia ergo supponit virtutes morales ut aliquid praerequisitum sicut prin-

⁴⁷ I-II q. 65 a. 1; cf. etiam II-II q. 47 a. 5 ad 1: „... sicut virtutis moralis subiectum est aliquid participans rationem, ita virtus moralis habet rationem virtutis in quantum participat virtutem intellectualem“ et ibid. ad 2: „... quod prudentia adiuvet omnes virtutes et in omnes operetur“.

⁴⁸ I-II q. 65 a. 1; quoad doctrinam St. Thomae de dependentia rectae rationis ab appetitu recto cf. O. Renz, Der Einfluß des Willens auf die Wahrheit und Sicherheit des Gewissens, Beitr. Suppl. (12); quoad influxum passionis in iudicium practicum cf. H. D. Noble, La conscience morale, Paris, 1923, pg. 83 sqq.

⁴⁹ Arist. Eth. Nic. III. 7, 1114 a 32 sq. cf. St. Thom. III Eth., lect. 13; I-II q. 9 a. 2; II-II q. 24 a. 11; de virt. card. quaest. unic. a. 2.

⁵⁰ cf. I-II q. 9 a. 2 ad 1 et ad 2; I-II q. 10 a. 3; cf. etiam I-II q. 72 a. 1; I-II q. 77 a. 2 ad 4; II-II q. 53 a. 6.

⁵¹ I-II q. 65 a. 1.

⁵² ibid.

cipia praerequiruntur conclusionibus scientiarum. Et sic St. Thomas facile concludit: „ex quo manifeste sequitur virtutes morales esse connexas“⁵³.

Vis probationis immediate insistit in mutua dependentia virtutum moralium et prudentiae. Propterea virtutes intellectuales scilicet artes et scientiae non sunt connexae, quia in scientiis tantummodo conclusiones dependent a principiis, non autem vice versa principia a conclusionibus. E contra in moralibus principia et conclusiones convertibiliter se habent, „eo quod appetitus movet quodammodo rationem et ratio appetitum“⁵⁴. Et sic, etiam posito, quod materiae scientiarum sint inter se connexae, nihilominus ipsae virtutes intellectuales non essent connexae.

St. Thomas tamen etiam quoad materiam virtutum intellectualium negat connexionem. Cohesionem materiarum tantummodo admittit pro moralibus, virtutes autem intellectuales esse „circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus. Et ideo non invenitur in eis connexio quae invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quae manifeste habent ordinem ad invicem“⁵⁵. Ratio talis disiunctionis materiarum virtutum intellectualium est disparitas principiorum, a quibus procedunt: „artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata, et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis, puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum, quod sequendo concupiscentiam faceret iniuriam, et sic violaretur iustitia, sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam“⁵⁶. Sic ergo tota materia moralis dicitur esse connexa, quod St. Thomas in I-II q. 65 a. 1 ad 3 profunde demonstrat per influxum, quam passiones et actiones ad invicem exercent: „omnes passiones a quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationes et tristitiam. Et similiter omnes operationes, quae sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideo tota materia moralium vir-

⁵³ *ibid.*

⁵⁴ I-II q. 65 a. 1 ad 3.

⁵⁵ *ibid.*

⁵⁶ De virt. card. quaest. unic., a. 2 ad 4.

tutum sub una ratione prudentiae cadit.“ Iam Philippus Cancellarius quidem et Ioannes Limov. presserunt considerationem virtutis ex parte materiae. Tamen distinctionem singularum materiarum parem aestimaverunt separationi totali, ideo negaverunt qualemcumque connexionem materiarum, et consequenter etiam virtutum acquisitarum, quas non ex aliqua communi fonte promanare dicere potuerunt sicut virtutes infusas.

Fundamentum connexionis materiarum virtutum moralium est generalis doctrina St. Thomae de redundantia perfectionis unius potentiae in aliam. Quoad statum beatitudinis istam redundantiam expressis verbis docet: „in perfecta beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam a superiori“⁵⁷. Eam etiam universaliter defendit pro quolibet statu. Exponendo enim Aristotelem, qui asserit in VII Eth. c. 14, quod tristitia si sit vehemens, non solum impediatur delectationem contrariam, sed quamcumque aliam, dicit: „verbum illud Philosophi habet veritatem ratione redundantiae, quae naturaliter fit ab una potentia animae in aliam“⁵⁸. Consequenter eandem redundantiam asserere debuit etiam quoad virtutes perficientes istas potentias. Istum influxum unius virtutis in aliam, in quo iam in Commentario ad Sententias fundavit explicationem virtutum ut generalium conditionum, profunde explicat in I-II q. 61 a. 4 ad 1: „quattuor istae virtutes (sc. virtutes cardinales) denominantur ab invicem per redundantiam quandam. Id enim quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, in quantum a prudentia diriguntur; unaquaeque vero aliarum redundat in alias, ea ratione, quod qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperata. Temperantia etiam dicitur fortis, ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum...“

Cum materiae virtutum scilicet actiones et passiones sint connexae, posset etiam ex hac parte argumentum pro con-

⁵⁷ I-II q. 3 a. 3 ad 3.

⁵⁸ III q. 46 a. 8 obiect. 2 et resp.; cf. de verit. q. 15 a. 5 ad 9: „quando superior vis perfecta est, ex eius perfectione relinquitur aliqua perfectio in inferiori.“

nexione virtutum formari sine recursu explicito ad prudentiam, in quantum nempe una in sua perfectione propria stare non posse dicitur nisi ab aliis fortificetur. Tamen St. Thomas nullibi istam directam probationem adducit, sed semper recurrit ad prudentiam. Actiones enim et passiones exercent mutuam influxum mediante iudicio, ita ut tota vis in probanda connexionem ultimatim fundetur in prudentia, et quidem in prudentia totali. Virtutes omnes debent connecti ad ipsam unam prudentiam salvandam, sine qua nulla virtus firmiter staret, quia ex quacumque alia materia difficultas oriri posset. Cum autem unitas prudentiae concludatur a St. Thoma ex connexionem materiarum virtutum moralium, ideo iterum confirmatur connexionem, quia fundata est in ipsa unitate prudentiae, a Doctore Angelico sumi ut proprietatem essentialis virtutum moralium, et non tantummodo alicuius status accidentalis. Quod enim se tenet ex parte obiecti, non potest esse accidentale, cum obiectum sit specificativum virtutum.

Unitas prudentiae est centrum in doctrina St. Thomae de connexionem virtutum. Iam in Commentario ad Ethica duce Aristotele expressis verbis ad eam revocat: „Propter prudentiae unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexae“⁵⁹. Negata totalitate prudentiae tota doctrina de connexionem virtutum rueret, sicut apparet apud omnes praecessores St. Thomae, qui regulationem universalem tantummodo prudentiae perfectae concesserunt admittentes respectu materiarum particularium prudentias imperfectas, quas ut veras virtutes habebant. St. Thomas diversis in locis Summae theologiae premit unitatem prudentiae in oppositionem ad multiplicatam virtutum moralium⁶⁰. Proprium rectae rationis agibilibus ei videtur esse, quod sit una, dum e contra recta ratio factibilium, scilicet ars, sit multiplex: „Prudentia est bene consiliativa de his, quae pertinent ad totam vitam hominis et ad ultimum finem vitae humanae. Sed in artibus aliquibus est consilium de his, quae pertinent ad fines proprios illarum artium“⁶¹. Artes diversae respiciunt singulares fines, e contra prudentia ordinat actus propter unum finem, seu ex una ratione formali, scilicet propter ipsum esse secundum rationem, in quo consistit perfectio humana, et quod est finis virtutum moralium. Licet in virtutibus moralibus sit diversa ratio boni, est tamen una ratio veri, secundum quam omnes diriguntur: „Obiectum rationis est verum. Est autem eadem ratio veri in omnibus moralibus,

⁵⁹ St. Thom. VI Eth. lect. 11.

⁶⁰ cf. I-II q. 57 a. 4 ad 3; q. 58 a. 2 ad 4; q. 60 a. 1 ad 1; q. 60 a. 2; q. 60 a. 5; q. 65 a. 1 ad 3 et ad 4.

⁶¹ I-II q. 57 a. 4 ad 3.

quae sunt contingentia agibilia, unde est una sola virtus in eis dirigens scilicet prudentia. Obiectum autem appetitivae virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem⁶². Licet ergo sint diversae rationes practicae materialiter consideratae, in quantum alia rectitudo est in temperantia, et alia in iustitia etc, tamen in omnibus est una formalis ratio veri. Prudentia enim, cum sit ratio virtuose proponens, unicuique virtuti ita format medium, quod respiciat non tantummodo materiam illius virtutis in se, sed etiam in comparatione cum omnibus aliis, secus oriretur difficultas ex materia neglecta, in qua forsitan homo nondum est firmatus in bono. Sic patet doctrina St. Thomae bene nota, prudentiam continere bonum rationis essentialiter et totaliter, virtutes autem participative tantum et ideo multipliciter et divisim⁶³.

St. Thomas nullibi dubie loquitur de unitate prudentiae, nec molestiam suscipit tractandi de ea in aliquo speciali articulo. E contra propter suam doctrinam de prudentia respiciente omnes virtutes morales ei opus incumbit solvendi difficultatem, quomodo salvetur ipsa prudentia ut specialis virtus, quia eandem habeat materiam ac omnes virtutes morales. St. Doctor respondet remittendo ad diversam rationem formalem, dicendo prudentiam respicere agibilia sub ratione veri, virtutes autem morales sub ratione boni⁶⁴.

III.

Doctrina St. Thomae in Quodlibeto duodecimo, q. XV a. 22.

Relative ad Primam-Secundae Summae theologiae doctrina hic proposita praebet aliquem novum respectum. Post probationem nempe ex prudentia St. Doctor prosequitur: „Est et alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis propter caritatem in qua connectuntur, quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas, et similiter, qui habet unam, habet caritatem⁶⁵.“ Probationem ex prudentia vult applicare ad utramque virtutem tum acquisitam tum infusam. Rationem ex caritate intelligit ut novum argumentum alteri pro virtutibus infusis specialiter superadditum. Propterea non dicit simpli-

⁶² I-II q. 60 a. 1 ad 1.

⁶³ cf. I-II q. 61 aa. 1 et 2.

⁶⁴ cf. II-II q. 47 a. 5 ad 3.

⁶⁵ Quodlib. XII q. 15 a. 22.

citer „est alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis“, sed: „est et alia ratio...“ St. Thomas vidit virtutum infusarum connexionem sub duplici respectu considerari posse, scilicet in quantum sint habitus boni in ordine ad obiectum firmum, et in quantum sint gratuita. Secundam autem considerationem amplius non prosequitur.

In responso ad primum expressis verbis admittit St. Thomas connexionem virtutum etiam quoad actus: „non potest esse actus temperantiae sine actu fortitudinis, nec fortitudinis nisi cum actu temperantiae etc“⁶⁶. Haec eius assertio necessario sequitur ex eius doctrina de actuali influxu virtutum moralium in iudicium prudentiae, scilicet quod omnes virtutes actualiter roborent operationem prudentiae, ut ipsa singulis firmiter proponat obiectum. Scholastici ante St. Thomam exceptis aliquibus paucis⁶⁷ non ausi sunt connexionem affirmare quoad actus virtutum, quia nondum cognoverunt distinctionem inter formale et materiale in virtutibus. Unice enim ex ista distinctione difficultas ex experientia exorta solvi potest, quod in una virtute praestantiores nos exhibeamus quam in alia. St. Thomas de hoc tractat in I-II q. 66 a. 1, ubi quaerit, utrum virtus possit esse maior vel minor.

IV.

Doctrina St. Thomae in quaestione de virtutibus cardinalibus, art. 2.

In Quodlibetis St. Thomae secundum primum intentum adhuc unite tractavit de connexione virtutum cardinalium et infusarum, adiungens per modum notae tantum specialem rationem pro virtutibus infusis. Hic in quaestione de virtutibus cardinalibus expresse separat considerationem connexionis virtutum aequisitarum a probatione connexionis infusarum. Hic iam non primario considerat virtutes morales psychologicae sub respectu habitus, quam sub aspectu morali, scilicet in ordine ad finem vitae. Propterea ab initio dividi oportuit utramque probationem connexionis, prout finis distinguitur in naturalem et supernaturalem. Talem considerationem formalem nondum habuit in Sententiis, licet ibi etiam dividerit tractatum de connexione quoad acquisitas et infusas, sicut infra latius explicetur. In Secunda-Secundae Summae theologiae, quae pars

⁶⁶ Quodlib. XII q. 15 a. 22 ad 1.

⁶⁷ Petrus Pict., Summa dicta Stephani Cantuariensis, Philippus Cancellarius.

eodem tempore est scripta ac quaestio de virtutibus cardinalibus, eundem progressum praebet, in quantum rationi ex prudentia semper adiungit respectum ex caritate ut formae. Per istam praecisionem in tractando de connexionione virtutum moralium, praecipue pro duabus quaestionibus nova et intimior perscrutatio introducitur, scilicet primo quoad connexionem virtutum perficientium hominem in aliquo statu excellenti vel conditione aliqua speciali, secundo quantum ad genesim seu fieri connexionis virtutum.

Primo loco nunc ponatur doctrina principalis corporis articuli. Deinde solutiones afferantur quoad illas duas quaestiones speciales, quas Doctor Angelicus tangit in responsis.

Doctrina corporis articuli.

In initio St. Thomas iterum distinctionem ponit inter virtutem imperfectam et perfectam, eodem modo eam exponens ac in Summa theologica. Virtus imperfecta „hominem et opus eius reddit bonum non simpliciter sed quantum ad aliquid“⁶⁸, quia est quaedam dispositio tantum ad virtutem⁶⁹. Virtutes imperfectae „sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam, sicut inclinationes, quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate“⁷⁰. Propter defectum prudentiae istae inclinationes non habent rationem virtutis, quia homo eis potest abuti, si sine discretionis ratione eis utatur: „Hae... inclinationes non habent rationem virtutis, quia virtute nullus male utitur...; huiusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretionem utatur“⁷¹.

⁶⁸ De virt. card. quaest. unic. a. 2.

⁶⁹ cf. ibid. ad 12.

⁷⁰ De virt. cardin. quaest. unic. a. 2.

⁷¹ ibid.; hic iterum sicut etiam in Sententiis (lib. III. dist. 36 a. 2. ad 2) habetur textus in quo dicitur inclinationem naturalem deficere in „perfectione“ virtutis: „...inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis,“ tamen ex toto contextu apparet St. Thomam in aequo ponere perfectionem virtutis cum essentia ipsius.

Relate ad virtutem infusam etiam acquisita potest dici imperfecta, quod St. Thomas ibidem (de virt. card. q. unic. a. 22) affirmat. Utitur exemplo valde periculoso quidem et tantummodo cum restrictione intelligendo. Dicit nempe, quod istae verae virtutes acquisitae „aliquantulum sunt perfectae per comparisonem ad bonum humanum, non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis...; unde et deficient a vera ratione virtutis, sicut et morales inclinationes absque prudentia deficient a vera ratione virtutis“. Per hoc tamen non vult affirmare, quod eodem modo se habeat imperfectio quoad rationem virtutis in virtute acquisita, quae est essentialiter virtus, ac in inclinatione naturali vel in assuefactione aliqua, quae non habet rationem virtutis. Utitur enim eodem exemplo (cf. I-II q. 65 a. 4) loquendo de fide

Hic iterum confirmatur expositio distinctionis St. Thomae inter virtutem imperfectam et perfectam. Clare apparet eum non habere virtutem imperfectam ut virtutem quoad essentiam.

Virtutem perfectam nunc St. Thomas amplius dividit per respectum ad finem vitae. Utrique virtuti est commune, quod simpliciter facit hominem bonum et eius opus simpliciter bonum reddit. Istud simpliciter autem bonum duplici modo invenitur in actibus humanis, eo quod duplex est regula actuum humanorum, scilicet „una quasi homogenea et propria homini scilicet ratio recta; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibile... Ad Deum autem attingit homo per caritatem...“⁷². St. Thomas tamen non intendit, quod virtutes morales infusae non regulentur a prudentia, sed tantummodo finem virtutum moralium distinguit in bonum humanum, quod acquisitis proponitur per prudentiam acquisitam, et in bonum divinum quod accipiunt infusae a caritate.

Quantum ad virtutes acquisitas habet eandem probationem sicut in Summa theologica, scilicet ex essentiali dependentia uniuscuiusque virtutis moralis a prudentia et ex praesuppositione virtutum moralium ad prudentiam: „sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia... ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus“⁷³. „Unde necesse est, quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales“⁷⁴.

In probatione connexionis virtutum infusarum St. Thomas incipit a formali ratione virtutis supernaturalis, scilicet prout importat ordinem ad finem supernaturalem. Qui est ordinatus ad ultimum finem per caritatem, non potest habere unam tantum virtutem moralem, sed debet omnes habere, quod patet ex ipsa ratione caritatis ut ordinantis ad finem ultimum. „Si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem, quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest, et caritate habita omnes habentur“⁷⁵. Deus enim „ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae

et spe informi dicens, quod sicut virtus moralis sit imperfecta sine prudentia, ita et spes sine caritate, cum tamen certe constet quod St. Thomas fidem et spem informem agnoscat ut essentialiter veros habitus in ordine ad proprium obiectum, tantummodo imperfectionem asserens in quantum ut moralista istas virtutes considerat, scilicet in ordine ad finem ultimum supernaturalem. cf. supra pg. 106.

⁷² De virt. card. quaest. unic. a. 2.

⁷³ ibid.

⁷⁴ ibid.

⁷⁵ ibid.

sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo⁷⁶. St. Doctor ponit exemplum de igne, cui dat Deus „levitatem per quam prompte et faciliter sursum tendit“⁷⁷. Sic simili modo Deus cum caritate omnes formas habituales infundit ad actus expedite producendos, ad quos caritas inclinatur. „Inclinatur autem caritas ad omnes actus virtutum, quia cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum“⁷⁸. St. Thomas caritatem assimilatur arti supremae, quae imperat omnibus inferioribus „sicut militaris equestri et equestri frenorum factrici“⁷⁹. Deus ergo, secundum suam sapientiam et bonitatem, omnia suaviter disponit, cum suprema arte et facultate simul tribuit omnes inferiores adiuvantes illam, id est cum caritate simul infundit omnes virtutes morales. Et sic sequitur, quod una virtus moralis sine altera in subiecto non existat⁸⁰.

Posset quis arbitrari St. Thomam hic in quaestione de virtutibus cardinalibus eodem modo tractare ac in articulo tertio quaestionis 65 Primae Secundae, ubi quaeritur „utrum caritas possit esse sine virtutibus moralibus“. Tamen, licet probatio sit similis vel forsitan aequalis, formalis respectus est alius. Ibi enim vult dependentiam caritatis ostendere a virtutibus moralibus, scilicet, quod etiam ipsa caritas, quae est principium omnium salutarium, indigeat virtutibus moralibus, „ad ea quae sunt necessaria ad huiusmodi opera perficienda“⁸¹. Hic autem primario respicit connexionem virtutum inter se ex ratione virtutis supernaturalis, quod satis elucet ex conclusione quam ponit: „Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem...“⁸².

Eodem modo ex ista conclusione perspicuum est St. Thomam non tantummodo aliquam coexistentiam virtutum defendere ratione caritatis sed veram mutuam cohaerentiam. Ipse docet ergo strictas analogicas connexiones virtutum moralium in caritate et prudentia. Sicut prudentia in esse habitus ligatur ad invicem virtutes, sic caritas in esse meritorio. Istam analogiam exprimit in II-II q. 152 a. 3 ad 2 per verba: „connexio virtutum accipitur secundum illud quod est formale in

⁷⁶ ibid.

⁷⁷ ibid.

⁷⁸ ibid.

⁷⁹ ibid.

⁸⁰ Hoc argumentum non potest applicari ad fidem et spem, quia fides et spes non se habent sicut ultimae perfectiones caritatis, sed ut praesupposita, e contra virtutes morales ultimum important complementum caritatis in ordine ad ea, quae sunt ad Deum, quae scilicet non sunt immediate circa ipsum Deum. cf. I-II q. 65 a. 4 ad 1.

⁸¹ I-II q. 65 a. 3.

⁸² de virt. card. quaest. unic. a. 2.

virtutibus, id est secundum caritatem vel secundum prudentiam“. Caritas vere connectit omnes virtutes per hoc quod eas ordinat in ultimum finem: „amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis a multis ducit in unum, et ideo virtutes, quae amore Dei causantur, connexionem habent“⁸³. St. Thomas axioma ab omnibus theologis repetitum, scilicet caritatem esse matrem omnium virtutum, iam non intelligit in sensu merae emanationis virtutum ex caritate, ita ut tantummodo coexistentia omnium in eodem subiecto derivari possit, sed sumit illud in sensu strictae informationis. Caritas nempe ordinans omnia ad suum proprium finem actionibus et habitibus aliarum virtutum novam formam et ideo novum esse tribuere et sic eas concipere dicitur: „quia mater dicitur quae in se accipit et concipit, ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, in quantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem ratione dicitur radix virtutum“⁸⁴. Caritas non solum emittere virtutes sed eas intime continere et secum coniungere dicitur, licet non intret in eas per modum causae intrinsecae⁸⁵.

Fundamentum huius strictae acceptionis caritatis ut formae est generalis doctrina St. Thomae de actibus humanis, qui ex fine novam veram formam alteri ex obiecto immediato desumptae superadditam accipere dicuntur⁸⁶. Quia priores scholastici nondum sic profunde istam informationem actus humani ex parte finis intellexerunt, ideo nec informationem virtutum per caritatem stricte exponere potuerunt, licet eam iam a Philippo Cancellario in genere causae finalis posuerint. Ex eadem ratione nec ad strictam connexionem virtutum in caritate attigerunt, licet aliqui ut Odo Rigaldus, Ioannes Limov. et St. Bonaventura expresse ad unitatem finis ultimi omnium virtutum recurrerint. Etiam St. Albertus ex sua acceptione caritatis ut formae tantummodo infusionem simultaneam omnium probavit. Nec ipse St. Thomas in Sententiis, ut dictum est, intimiorem considerationem quam magister suus contigit.

Iam in Commentario ad Sententias Doctor Angelicus separatim tractavit de connexionem virtutum moralium acquiratarum et infusarum⁸⁷, tamen nondum ex ista profunda cognitione sicut in loco isto. Ibidem nondum ausus est totam doctrinam Aristotelicam in tractatum de virtutibus infusis intro-

⁸³ I-II q. 73 a. 1 ad 1.

⁸⁴ De carit. q. unic. a. 3.

⁸⁵ cf. *ibid.*, ad 10.

⁸⁶ cf. I-II q. 18 aa. 4, 6, 7.

⁸⁷ III Sent. d. 36 a. 1, de connexionem virtutum acquiratarum; III Sent. d. 36 a. 2, de connexionem virtutum infusarum.

ducere. Propterea nondum cognoscens strictum conceptum caritatis ut formae, pro connexionione virtutum infusarum posuit tantummodo argumenta traditionalia, quae desumpsit ex Alberto. Prima ratio, quam adducit, scilicet libera Dei benevolentia omnino remote se habet, aliae duae, scilicet gratia et caritas⁸⁸, formalem respectum quidem attingunt, tamen ex hoc, quod eas cum prima simul fere verbotenus mutuavit a traditione, patet eum nondum ultimae praecisionis causa duas quaestiones de connexionione virtutum acquisitarum et infusarum separatim posuisse.

De modo quo connectuntur virtutes, quae
perficiunt hominem secundum aliquam
specialem conditionem.

Fere omnes scholastici speciales disquisitiones exhiberunt quoad virtutes perficientes hominem in aliquo statu eminentiori. St. Thomas, qui primo admisit connexionem etiam virtutum acquisitarum istam quaestionem sub duplici respectu tractare debuit. Doctorem Angelicum autem ista difficultas quoad virtutes eminentes non ita pressit sicut antiquiores scholasticos, quia ipse non sine respectu ad subiectum perficiendum connexionem virtutum consideravit. Iam in Commentario ad Sententias reliquit positionem praecessorum. Ibi virtutes infusas requiri dixit, in quantum concurrant ad virtuositatem integram subiecti⁸⁹, et virtutes acquisitas uniri in prudentia, in quantum materia adsit⁹⁰. In Prima-Secundae Summae theologiae tangit istam specialem difficultatem tantummodo quoad virtutes acquisitas, solvens eam eodem modo ac in Commentario ad Sententias⁹¹. In quaestione autem de virtutibus cardinalibus et in Secunda-Secundae⁹² expresse sub duplici respectu agere vult de connexionione virtutum specialium, scilicet ut acquisitarum et infusarum.

Solutio quoad virtutes acquisitas. — Quoad virtutes, quae necessariae sunt in vita, adest necessitas pro

⁸⁸ in operibus posterioribus communiter rationem ex caritate adducit pro connexionione virtutum moralium infusarum; una tantum vice, scilicet in II-II q. 129 a. 3 ad 2 loco caritatis ponit gratiam.

⁸⁹ III Sent. d. 36 a. 2.

⁹⁰ III Sent. d. 36 a. 1 ad 4.

⁹¹ I-II q. 65 a. 1 ad 1; per hoc tamen non probatur St. Thomam in toto articulo voluisse tractare tantummodo de acquisitis. Expresse enim istam specialem quaestionem restringit ad acquisitas: „loquendo de virtutibus acquisitis“, ibid.

⁹² cf. II-II q. 129 a. 3 ad 2; q. 152 a. 3 ad 2.

omnibus hominibus eas habendi. Si nempe quis se exerceat in aliqua materia singulari tantum, negligens aliam, acquireret sibi quidem quandam dispositionem seu assuefactionem; propter defectum autem prudentiae, quae ad hoc ut sit firma et vera virtus, indiget integrali rectificatione per omnes virtutes morales, nec ista assuefactio posset habere rationem virtutis: „Si ... exercitetur bene operando circa unam materiam, non autem circa aliam, puta bene se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquirat quidem habitum aliquem ad refrenandum iras, qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiae, quae circa concupiscentias corrumperetur“⁹³. Simili modo virtutes perficientes hominem in speciali statu requiruntur, si materia occurrit, et in quantum occurrit. Sic dives debet esse actu magnificus, et pauper debet ita esse dispositus ut, si haberet pecuniam, eam magnificentia distribueret. Pauper ergo non habet quidem magnificentiam et liberalitatem actu sicut dives virtuosus, tamen habet eam in praeparatione animi, seu in dispositione proxima: „quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias virtutes morales, sine hoc, quod habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis. Sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentia propinqua. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquirat magnificentiae habitum“⁹⁴. Et quia „quod parum deest, quasi nihil deesse videtur“⁹⁵, ideo illas virtutes habere dicimur, quae in promptu sunt, ut eas habeamus.

Quia St. Thomas rationem formalem connexionis virtutum acquisitarum in prudentia ponit, omnes illas virtutes nobis inesse debere dicit, quae requirantur ad prudentiam constituendam et rectificandam. Indiget ergo unusquisque propter prudentiam tot virtutibus, quot sunt necessariae ad suam totalem et perfectam rectificationem moralem. Propterea illae deficere possunt, quarum materia subiecto non occurrit, quia sub respectu, quo materia deest, nullum impedimentum oritur regulationi perfectae. Qui ergo in nullo a perfecta moralitate sui status deficit, est omnino simpliciter virtuosus, licet non habeat tot virtutes sicut alter alterius status. Si autem deesset ei virtus aliqua, cuius revera esset capax, tunc oriretur periculum damni ex illo capite et laederetur firmitas

⁹³ I-II q. 65 a. 1 ad 1.

⁹⁴ *ibid.*

⁹⁵ Arist. Phys. II, c. 5; cit. a St. Thom. I-II q. 65 a. 1 ad 1.

rectae rationis; non ergo haberet prudentiam, et ex consequenti careret omnibus virtutibus ut veris habitibus. In ratione prudentiae ergo etiam solutio huius specialis difficultatis ponitur sicut tota explicatio connexionis virtutum acquisitarum. Propterea St. Thomas antequam quaestionem istam solvere incipit, ponit generale principium, secundum quod mensuratur omnis connexio virtutum, dicens, quod connexio sit intelligenda secundum formale in virtutibus, scilicet prudentiam vel caritatem⁹⁶.

St. Thomam talem relativam tantum connexionem docere confirmatur ex his, quae affert respectu virginitatis. Dicit nempe in II-II q. 152 a. 3 ad 5 virginitatem proprie et perfecte sumptam, scilicet prout importet omnimodam immunitatem venereae voluptatis exsuperare castitatem tum conjugalem tum vidualem, ergo non haberi a coniugatis et viduis, quia omnino excedat istos status. Iam ex ipso conceptu, quem habet St. Thomas de virginitate, sequitur quod non possit eam affirmare in utentibus matrimonio. Definit nempe eam: „propositum voto firmatum integritatis perpetuo servandae“⁹⁷. Tale propositum certe non potest componi cum voluntate utendi matrimonio. St. Doctor tamen non sic rigore premit integritatem carnis in definitione virginitatis quod admittat virginitatem ut virtutem tantummodo in habentibus integritatem carnis. Ista enim est materiale tantum, formale autem est propositum servandi huiusmodi integritatem propter Deum⁹⁸. Licet materiale alicui deesse possit, „tamen potest id, quod est formale in virginitate habere, ut scilicet habeat in praeparatione mentis, praedictae integritatis conservandae propositum, si hoc sibi competeret; sicut pauper potest in praeparatione animi habere propositum magnificos sumptus faciendi, si sibi competeret, et similiter ille qui est in prosperitate, habet in praeparatione animi propositum adversa aequanimiter tolerandi. Et sine hac praeparatione animi non potest esse aliquis virtuosus“⁹⁹.

Virginitas ergo actualiter tum quoad formale tum quoad materiale incorruptae, quoad formale autem tantum, sed tamen actualiter, corruptae inesse dicitur, in quantum proponat carnis integritatem servare, si sibi competeret¹⁰⁰; vir-

⁹⁶ cf. II-II q. 129 a. 3 ad 2; q. 152 a. 3 ad 2.

⁹⁷ II-II q. 152 a. 3 ad 4.

⁹⁸ cf. II-II q. 152 a. 3 ad 1.

⁹⁹ II-II q. 152 a. 3 ad 2.

¹⁰⁰ St. Thomas in responso ad 2 aequo modo loquitur de virginitate in corrupta ac de liberalitate et magnificentia in paupere, tamen liberalitas et magnificentia adducuntur ut exempla, quae non totaliter quadrant. Quod St. Thomas admittat virginitatem vere in corrupta, patet ex responso ad 3.

ginitas est pure analogico et remoto modo in utente matrimonio, in quantum paratus esset, istam servare, si esset temporali congruum, „ex quo meritum continentiae conjugalis in ipso aequatur merito continentiae virginalis... respectu praemii substantialis, non autem respectu praemii accidentalis“¹⁰¹. Clare apparet, St. Thomam defendere essentialiter diversos modos habendi virginitatem, in oppositione ad praecessores, qui essentiam virginitatis omnibus hominibus inesse dixerunt.

Solutio quoad virtutes infusas. — Si connexio virtutum infusarum tantummodo sub respectu prudentiae consideraretur, omnia dicta de virtutibus eminentibus acquisitis proportionali modo valerent etiam de infusis. Quia autem virtutes infusae gratuito cum caritate nobis infunduntur, non datur virtus infusa, quae sit tantummodo in proxima dispositione sicut dictum est de magnificentia et liberalitate naturalibus in paupere. Virtutes enim infusae omnes, non quidem exercitio, sed tamen perfecto habitu habentur. St. Thomas expresse dicit de paupere, quod „habeat habitum per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset“¹⁰². Et restringit istam responsionem ad virtutes infusas¹⁰³. Quoad virtutes acquisitas admittit, sicut dictum est, tantummodo dispositiones, propter quas tamen, „quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur“ ipsi habitus virtutum adesse dici possint.

Licet St. Thomas virtutes infusas semper vero habitu haberi dicit, tamen eas non sine restrictione diversis hominibus concedit. Caritatem habet ut mensuram connexionis nominando eam formalem rationem connexionis in virtutibus. Perfectio autem caritatis non simpliciter omnes requirit sed eas tantum, quibus homo indiget, ut in suo statu sit bene ordinatus in his, quae sunt ad Deum. Propterea St. Thomas istos diversos modos habendi virginitatem aequo modo valere vult tum quoad acquisitam tum etiam quoad infusam. Ad istos enim diversos gradus statuendos, recurrit simul ad utramque rationem formalem connexionis virtutum scilicet tum ad prudentiam tum ad caritatem¹⁰⁴.

In tertia parte Summae theologiae¹⁰⁵ novum aliquem aspectum praebet quoad aliquas virtutes infusas eminentes, di-

Liberalitatem autem et magnificentiam in paupere tantummodo in proxima dispositione esse docet (cf. I-II q. 65 a. 1 ad 1; II-II q. 129 a. 3 ad 2: de virt. card. quaest. unic. a. 2 ad 5).

¹⁰¹ II-II q. 152 a. 4 ad 1.

¹⁰² de virt. card. q. unic. a. 2 ad 5.

¹⁰³ cf. ibid.

¹⁰⁴ cf. II-II q. 152 a. 3 ad 2.

¹⁰⁵ III q. 7 a. 2 ad 3.

cendo liberalitatem et magnificentiam non tantummodo habitu sed etiam actu haberi posse a paupere, quia „liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, inquantum aliquis non tantum appetiatur divitias, quod velit eas retinere praetermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appetiatur qui penitus eas contemnit et abicit propter perfectionis amorem“¹⁰⁶. Talem parvipensationem divitiarum etiam pauper habere potest et debet. Propterea St. Thomas asserit Christum, qui fuit pauperrimus, in summo gradu fuisse liberalitatis et magnificentiae¹⁰⁷. Per se quidem homo etiam sine elevatione ad statum supernaturalem talem actum liberalitatis et magnificentiae contemnendo divitias elicere posset, et sic sibi acquirere veram virtutem liberalitatis aut magnificentiae, tamen huiusmodi actus heroicus magis est ordini caritatis attribuendus, cuius perfectionis causa homo penitus contemnit omnia bona huius mundi. Propterea St. Doctor loquitur de contemptu divitiarum „propter perfectionis amorem“, ex quibus verbis elucet eum in loco citato agere de liberalitate et magnificentia prout sunt infusae.

De fieri seu de genesi connexionis.

St. Thomas ponit sibi difficultatem contra connexionem praecise ex duplici modo, quo in nobis virtutes generentur¹⁰⁸. Vitutem nempe moralem acquiri „vel a proposito vel a Deo“¹⁰⁹. A fortuna enim non esse, quia, „quae sunt a fortuna, sunt praeter electionem“¹¹⁰. Tum autem ex parte acquisitionis per proprium exercitium, tum ex parte infusionis a Deo nullam necessitatem existere videri, quod omnes simul habeantur: „a proposito, ut videtur, potest acquiri una virtus sine alia, quia unus potest habere intensionem ad acquirendum unam virtutem et non aliam. Similiter etiam et a Deo, quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia“¹¹¹. Et sic connexio virtutum redderetur quidem possibilis, non tamen necessaria: „virtus etsi secundum aptitudinem sit annexa, tamen secundum esse perfectum non est annexa“¹¹².

¹⁰⁶ ibid.

¹⁰⁷ cf. ibid.

¹⁰⁸ de virt. card. quaest. unic. a. 2 obiect. 10.

¹⁰⁹ ibid.

¹¹⁰ ibid.

¹¹¹ ibid.

¹¹² ibid.

Ex ista difficultate apparet momentum distinctionis St. Thomae inter duplicem modum connexionis. Alia enim ratio pugnat contra connexionem virtutum acquisitarum et alia contra connexionem infusarum. Connexioni virtutum infusarum obstare videtur libera Dei voluntas, quae secundum beneplacitum suum virtutes infundere potest. Connexioni virtutum acquisitarum autem opponi videtur experientia, quod homo lente et paulatim se in singulis virtutibus exerceat.

Quoad virtutes infusas St. Thomas revocat quidem ad communem infusionem ex parte primae causae, ut simultatem in generatione demonstret; istam autem rationem non unice ponit, sed eam coniungit cum causa proxima scilicet caritate. Propterea non satis habet dicere, quod „immediate a Deo“ causentur, sed statim addit: „quae etiam causantur a caritate, sicut ex communi radice“¹¹³. Ratio communis infusionis unice ex parte Dei desumpta nullam intimiorem induceret connexionem virtutum, et ideo, quia non cohaerent, nulla adesset ratio movens Deum, ut simul infunderet omnes. St. Thomas expresse refutat talem conceptum connexionis, quae unice fundatur in infusione ex parte Dei: „virtutes habent connexionem ratione principii proximi, id est sui generis, quod est prudentia vel caritas, non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus“¹¹⁴. Et ideo per respectum ad caritatem aliqualis necessitas adest Deo ordinanti omnia cum sapientia et bonitate, ut simul infundat omnes virtutes.

Etiam quoad virtutes a c q u i s i t a s St. Thomas clare ponit simultatem in generatione omnium virtutum, ex alia tamen ratione: „virtutes acquisitae causantur a proposito, et necesse est, quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere

¹¹³ de virt. card. quaest. unic. a. 2 ad 10.

¹¹⁴ de virt. card. quaest. unic. a. 2 ad 13.

Est quidem concedendum quod hoc argumentum pro simultate infusionis omnium virtutum infusarum, non fundetur in absoluta necessitate. Nec tamen in pura liberalitate divina innititur, sed in ratione ex natura caritatis et virtutum infusarum desumpta. Propterea Conradus Koellin non totam doctrinam St. Thomae exhaurit, si istam rationem ex ipsis virtutibus sequentem nimis negligendo dicit (Comment. I-II q. 65 a. 3): „... Doctor non dicit quod necesse sit quod simul infundantur necessitate absoluta, quasi non possint sine se invicem fieri, sed intelligitur conclusio secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis... Et ideo, quantum est de se, non necessario connectuntur in infusione, sed ex liberalitate divina connectuntur, quia Deus totum hominem perficit.“ Expositio commentaria prima, subtilissima simul et lucidissima... in Primam Secundae Angelici Doctoris Sancti Thomae Aquinatis. Per reverendum sacrae paginae professorem interpretemque profundissimum Magistrum Conradum Koellin Conventus Ulmensis Ordinis fratrum praedicatorum... (M.CCC.CC.XII) fol. y 2 v.

unam virtutem; et non acquireret nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur¹¹⁵. Solutio eius ergo ultimatim sistit in ratione connexionis virtutum acquisitarum, scilicet in prudentia. Ex ipsa prudentia ut dependente ab omnibus virtutibus moralibus et ex essentiali dependentia omnis virtutis moralis a prudentia totali et perfecta, satis facile deducitur simul cum acquisitione prudentiae omnes adesse debere.

St. Thomas non vult, quod propter simultatem in acquisitione virtutum homo absolute carens omni virtute vel etiam deditus pessimis vitiis uno actu omnes virtutes simul acquirere debeat. Non negat experientiam sat manifestam, quod lente procedamus in via virtutum. Tamen ex sua metaphysica consideratione virtutum cognovit virtutem proprie dictam tantummodo haberi, si adsit firmitas ex parte obiecti, quae autem dependeat a prudentia perfecta. Propterea in illo instanti, in quo prudentia acquiratur, simul omnes virtutes generari dicit, secundum earum essentialem rationem, antea autem haberi ut dispositiones tantum. Haec eius doctrina iam contenta est in generali tractatu de habitibus et immediate sequitur ex eius prudentia totali ut forma virtutum moralium. Ad hanc suam doctrinam, quod virtutes ante generationem prudentiae virtutis essent tantummodo dispositiones alludit dicendo: „dato, quod indigent tempore, tamen non habebit virtutem nisi sit prudens“¹¹⁶. Virtutibus quoad essentiam acquisitis homo adhuc crescere posse in perfectione morali, secundum maiorem radiationem virtutum in subiecto seu maiorem gradum status virtutis, St. Thomas defendit in I-II q. 66 aa. 1 et 2, ubi virtutes perfectas adhuc intensiores fieri asserit.

Modus, quo homo lente et gradatim perveniat usque ad illud instans, in quo acquirat prudentiam perfectam et consequenter omnes virtutes quoad essentiam, declaratur ex doctrina St. Thomae de mutuo influxu rationis et appetitus, ad quem St. Doctor ultimatim etiam remittit, ut mutuum dependentiam inter prudentiam et virtutem moralem demonstret: „appetitus movet quodammodo rationem et ratio appetitum“¹¹⁷.

Synderesis, quae est intellectus principiorum practiorum, iudicat de generalissimis: bonum esse faciendum, et malum vitandum¹¹⁸. Tali iudicio respondet in appetitu inclinatio inchoativa ad hos fines¹¹⁹. Ex huiusmodi principiis firmatis in in-

¹¹⁵ de virt. card. quaest. unic. a. 2 ad 10.

¹¹⁶ Quodl. XII q. 15 a. 22 ad 3.

¹¹⁷ I-II q. 65 a. 1 ad 3; cf. I q. 82 a. 4; I-II q. 9 a. 1; De verit. q. 22 a. 12; De malo q. 6.

¹¹⁸ cf. I q. 79 a. 12; De verit. q. 16 a. 1; cf. etiam I-II q. 58 a. 5.

¹¹⁹ cf. I-II q. 63 a. 1: „... in ratione hominis insunt quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium quam agendorum, quae sunt quaedam se-

tellectu et inchoatis in appetitu homo discurrit usque ad minus universale et concretum. Tunc sequitur electio. Ex iterato discursu ex fine, qui habetur per synderesim, virtus prudentiae generatur, et ex frequenti electione generatur virtus moralis. Ad constitutionem autem prudentiae non sufficit iteratio discursus tantum, sed requiritur impetus virtuosus ex parte appetitus. In hoc St. Thomas progressus est relative ad suum magistrum Albertum, qui putavit prudentiam unice per experimentum repetitum generari in ratione¹²⁰. Quia prudentia in suo esse perfecto dependet a primo actu integraliter perfectae intentionis ex parte appetitus ad fines virtutum moralium, et vice versa virtus moralis a prudentia, regulante eam, non quidem in ordine ad finem in abstracto, sed ad medium seu ad finem in concreto, ideo utraque pars simul adest in suo esse perfecto: prudentia et omnes virtutes morales. Tamen in fieri ratio praecedit, sicut synderesis praecedit inchoativam inclinationem ad virtutes. Ratio per se potest ponere actum rectae regulationis, supposito quod non corrumpatur per appetitum perversum¹²¹, tamen sine inclinatione perfecta et virtuosa ex parte appetitus ista recta ratio non virtuose proponeret. Virtutes ergo acquisitae non sunt connexae in genesi, scilicet in quantum sunt dispositiones, sed tantummodo in facto esse, sicut etiam perfecta mutua dependentia inter rationem et appetitum tantummodo habetur in esse perfecto virtutum moralium et prudentiae.

Sic facile explicatur, quomodo per acquisitionem unius tantum virtutis simul aliae generentur. Ille enim actus, qui vi vultorum praecedentium generat virtutem aliquam, simul est etiam generativus prudentiae. Prudentia autem non generatur nisi simul adsint virtutes morales, quae nempe, una cum synderesi, constituunt principia prudentiae. Licet ergo ille actus tantummodo sit unius virtutis, participative tamen est plurium, quia simul cum synderesi omnes virtutes influunt. Non est enim impossibile, quod aliquis utatur pluribus simul habitibus, quia eis utitur in ordine ad unum, scilicet in ordine ad pruden-

minalia intellectualium virtutum et moralium; et in quantum in voluntate inest quidam naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem.“ De prudentia et virtute morali in ordine ad synderesim in doctrina St. Thomae cf. O. Renz, Die Synteresis nach dem heiligen Thomas von Aquin, Münster, 1911, pg. 154 sqq.

¹²⁰ Quoad universalialia dictamen prudentiae nobis inesse a natura St. Albertus docet, quoad particularia autem nos indigere experimento eo quod „universale non potest eodem modo applicari ad omnia“. S fol. 103ra. — De virtutibus moralibus ut principiis generantibus prudentiam St. Albertus non loquitur.

¹²¹ Hoc sequitur ex generali doctrina St. Thomae de habitu, qui non dicitur dare simpliciter posse, sed bene posse. cf. I-II q. 49 a. 4.

tiam unam generandam¹²². In isto actu generante prudentiam omnes virtutes morales esse perfectum et consequenter etiam connexionem accipiunt.

Istam doctrinam clare propugnant verba St. Thomae: „virtutes acquisitae causantur a proposito, et necesse est, quod simul causantur in homine, qui sibi proponit acquirere unam virtutem; et non acquireret nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur“¹²³.

Conclusio.

St. Thomas iam in Commentario ad Sententias antecelluit per claram assertionem connexionis virtutum acquisitarum specificae sumptarum. Quoad virtutes infusas se tenuit adhuc ad argumenta traditionalia, tamen eas non consideravit sicut praecessores absolute, sed in ordine ad subiectum perficiendum.

In I-II doctrinam Aristotelicam de prudentia consequenti et perfecto modo introducit in theologiam, constringendo ad invicem virtutes utriusque ordinis scilicet naturalis et supernaturalis ratione prudentiae.

In II-II in quodlibeto duodecimo, et in quaestione de virtutibus cardinalibus specialiter considerat connexionem virtutum infusarum sub formali ratione supernaturalitatis. Istius praecisionis gratia distinctius quasdam speciales quaestiones solvere potuit.

St. Thomas omnes quaestiones tetigit, quae pertinent ad connexionem virtutum moralium, et omnes ingenioso modo solvit, cum quadam quidem evolutione, quae tamen non attingit substantiam sed praecisionem tantum doctrinae. St. Doctor ita completo modo tractavit de connexione virtutum moralium, ut posteriora tempora nihil novi afferre valuerint.

In isto tractatu de connexione iterum elucet maxima synthesis in theologia St. Thomae. Ipse considerat hominem in sua totalitate morali. Partes, scilicet singulas virtutes morales non sumit in separatione sed sub formali ratione partis, quae non est solubilis a totalitate sine periculo, quod ipsa in suo esse destruat. Omnes partes simul concurrere debere dicuntur ad moralem perfectionem totalem hominis, et etiam ad perfectionem uniuscuiusque partis, ita ut corruptio unius sit corruptio omnium.

Istam doctrinam proclamat etiam sancta ecclesia, si in processibus canonisationum inquirat perfectionem totalem ali-

¹²² cf. Caiet. Comment. I-II q. 65 a. 1 nr. XII.

¹²³ de virt. card. q. unic. a. 2 ad 10.

cuius christiani, ita ut, si in aliquo tantum deficeret, totaliter reiceretur. Istam doctrinam etiam continent verba Domini nostri, qui nos monet esse prudentes et simul simplices, nominando tantummodo duo extrema, cum quibus coniungamus omnes alias virtutes in medio positas: „Estote... prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbae“¹²⁴.

¹²⁴ Matth. 10, 16.

Diversae explicationes Commentatorum St. Thomae quoad connexionem virtutum moralium.

Doctrina Aquinatis non fuit ab omnibus eodem modo exposita. Ratio huius diversitatis in exponendo ipsum non est obscuritas textuum, quia istae satis clare et aperte mentem Divi Thomae praebent, sed diversa commentatorum speculativa acceptio virtutis perfectae. In isto enim conceptu St. Thomas fundavit suam doctrinam. Praecisa eius ratio prudentiae nihil est aliud quam applicatio acceptionis virtutis perfectae ad rationem rectam. In omnibus locis suam expositionem connexionis virtutum incipit ab hac distinctione inter virtutem perfectam et imperfectam.

Conceptus virtutis perfectae iam invenitur apud philosophos antiquos, ut apud Aristotelem et Stoicos et eorum sequaces. St. Gregorius Magnus est primus inter Patres, qui eum expressis verbis intime cum connexione virtutum coniunxit. Gregorii auctoritate innititur etiam St. Thomas ad suam sententiam de connexione virtutum perfectarum firmandam¹. Acceptio autem Aquinatis de virtute perfecta omnino distinguitur ab illa, quam habuerunt praecessores eius. Omnes scholastici, etiam St. Albertus, cum Stoicis intellexerunt virtutem perfectam ut integram perfectionem subiecti, scilicet ut virtutem in summo existentem et universaliter hominem perficientem. Contra Stoicos autem etiam admiserunt virtutem imperfectam particulariter hominem perficientem, quam ut veram virtutem habuerunt. St. Thomas latius sumit virtutem perfectam, in quantum eam in aequo ponit cum virtute quoad essentiam.

Commentatores abstrahentes a diversis textibus Doctoris Angelici magis minusve pure speculative processerunt in determinando virtutem perfectam secundum mentem St. Thomae. Quia aliter eam exponunt quam textus Aquinatis commendat, ideo ad aliam quoque conclusionem quoad connexionem virtutum pervenerunt, quam conclusionem autem in verbis St. Thomae contentam esse asseruerunt. Eorum diversae acceptiones virtutis perfectae et imperfectae cum conclusionibus quoad

¹ cf. I-II q. 65 a. 1 sed contra; de virt. card. q. unic. a. 2 sed contra.

connexionem virtutum hic primo ponantur, deinde salva reverentia iudicium de eis feratur.

Caietanus² comprehendit sub virtute imperfecta tum naturalem inclinationem ad virtutem seu naturalem dispositionem seu complexionem, tum virtutem, quae est essentialiter tantum virtus non autem secundum statum.

Caietanus deducit istam expositionem ex sua doctrina de habitu. Habitus et dispositio specificè sumpta distinguuntur essentialiter et non tantummodo modaliter, ita ut qualitas, quae est dispositio specificè sumpta, numquam possit fieri habitus, licet modum quendam habitus induat³. Habitus est natura sua difficile mobilis, dispositio est ex natura sua facile mobilis. Qualitas difficile mobilis habet duplicem statum, „est enim quandoque in se quidem habitus sed per modum dispositionis inhaeret, quia facile corrumpi potest, ut patet de scientia per primam demonstrationem acquisita, et non meditatione firmata. Quandoque autem et in se est habitus et in statu habitus, quia per modum habitus habetur firmiter etc“⁴.

Caietanus omnia ista simpliciter transfert ad doctrinam de virtutibus moralibus, ita ut inveniatur in virtute qualitas, quae est essentialiter virtus, dupliciter, scilicet habens statum virtutis, et non habens illum; et praeter haec invenitur sub specie dispositionis inclinatio seu dispositio ad virtutem⁵. Ex his tribus solummodo illam vocat virtutem perfectam, quae est essentialiter virtus et in statu virtutis, ita ut sub virtute imperfecta comprehendat tum dispositionem ad virtutem tum virtutem quae est essentialiter tantum virtus non autem quoad statum. Insuper alludens ad doctrinam I-II q. 65 a. 4 dicit: „Immo, ut in quarto articulo dicitur, haec sola simpliciter et proprie virtus dicitur. Et ratio in promptu est, quia virtutem proprie et simpliciter oportet esse principium operis virtuosi simpliciter, et non secundum quid, virtus autem non in statu virtutis, tale opus non facit, quia defectuosa est, utpote privata proprio statu“⁶.

Secundum Caietanum ergo illud „bene“ exprimit statum virtutis. Statum autem virtutis, sicut ex II Eth. c. 4 colligit, consistere dicit in hoc, „quod sciens, quod eligens, quod propter hoc, quod immobiliter habens ipsam operetur“⁷. Status

² Comment. I-II q. 65 a. 1.

³ Comment. I-II q. 65 a. 1 nr. I, Edit. Leonina.

⁴ ibid.

⁵ l. c. nr. II.

⁶ ibid.

⁷ ibid.

ergo deficit, „si deficeret immobilitas, aut extensio, aut debita dispositio subiecti“⁸.

Caietanus consequenter ex hac doctrina pervenit ad sententiam, quod virtutes morales tantummodo secundum statum sint connexae. Expresse hoc habet in eodem commentario, ubi loquitur de genesi connexionis, seu de simultaneitate omnium virtutum in earum generatione: „Et scias, quod facilius simultaneam generationem in instanti salvabis, quanto ad solum statum virtutis obligaris salvandum quod fiat in instanti, quoniam virtutes absque virtutis statu, utpote imperfectae, non sunt connexae“⁹.

Salmanticenses¹⁰ Caietanus saepe citantes eodem modo explicant istam distinctionem inter virtutem perfectam et imperfectam. Tantummodo hoc plus exhibent, quod dispositionem ad virtutem iterum dividunt in duas partes, ita ut non solum duo sed tres modos virtutis imperfectae adducant. Dicunt nempe exponendo St. Thomam in I-II q. 65 a. 1, quod „aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum“¹¹ triplex esse possit, „vel a natura, sicut enim aliqui ex naturae complexione propensi sunt ad luxum, crudelitatem, et huiusmodi, sic alii ad opera pietatis, misericordiae, religionis etc“¹². „Et haec inclinatio materialiter solum dicitur virtus, quatenus tendit in id, quod est virtutis materia. Quia tamen non regulatur per se a prudentia, deficit a ratione formali virtutis etiam imperfectae potestque ad actum vitiosum concurrere...“¹³ — Vel inclinatio potest esse non tantum a natura, sed ex assuetudine, ita tamen, quod nondum pertingit ad essentiam habitus „sed solius dispositionis natura sua facile mobilis, propter imperfectionem actuum, quibus genita est“¹⁴. — Inclinatio illa tertio potest esse talis conditionis, „ut habeat veram essentiam habitus, differatque essentialiter a dispositione stricte dicta... in modo tamen essendi assimiletur praedictae dispositioni, quia nondum omnino firmiter subiectum actuatur, nec omnibus rectitudinem sui actus impediens quaeit facile obsistere“¹⁵.

⁸ l. c. nr. III.

⁹ l. c. nr. XIII; illum statum, in quo virtutes connectuntur, non tamen oportere esse heroicum scilicet summum Caietanus expresse asserit, l. c. nr. I.

¹⁰ *Cursus theol.* tom. VI. tract. 12, disp. 4, dub. 1; Parisiis, 1875.

¹¹ St. Thom. I-II q. 65 a. 1.

¹² Salmant. l. c. § 1. animadversiones nr. 1.

¹³ *ibid.*

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ibid.*

Salmanticenses animadvertunt, quod in primo et secundo casu virtus imperfecta careat ratione essentiali virtutis, e contra in tertia acceptione importet essentialiter virtutem, deficientem tantummodo in statu „retenta specie virtutis“¹⁶. Ad istam propinquitatem inter virtutem imperfectam tertio modo acceptam et virtutem perfectam manifestandam ponunt exemplum: „sicut puer dicitur homo imperfectus, qui tamen habet veram essentiam hominis. Et ideo sicut puer per incrementum fit homo perfectus, sic virtus imperfecta hoc modo potest fieri perfecta sine variatione essentiali“¹⁷. E contra virtus imperfecta primo et secundo modo accepta essentialiter mutatur, ut fiat virtus perfecta.

Ex tali explicatione virtutis imperfectae et virtutis perfectae etiam Salmanticenses putant St. Thomam affirmare virtutes tantummodo quantum ad statum esse connexas¹⁸.

Ioannes a St. Thoma¹⁹ fere contrario modo procedit. Illud „bene“ exponitur ab eo ut ad essentiam virtutis pertinens et eam essentialiter distinguens ab omni, quod non est essentialiter virtus. Secundum Ioannem ergo St. Thomas dicit connexionem esse proprietatem non tantummodo status accidentalis ipsius virtutis sed essentiae eiusdem.

Etiam Ioannes pro sua parte fundat explicationem in sua doctrina de habitu et virtute morali. — Si dicitur, quod aliqua inclinatio ad bonum non sit virtus, nisi inclinet bene, hoc est idem secundum Ioannem ac si diceretur, quod debeat inclinare ad bonum ex motivo universali et firmo, ad hoc ut sit vera virtus. Sub motivo universali intelligit ipsam honestatem virtutis, scilicet quod homo non solum inclinet ad bonum propter particularem bonitatem illius operis, sed propter ipsum opus virtutis. Motivum universale est idem, quod Caietanus nominat bonam electionem, et quod St. Thomas loquens de electione virtuosa assignat verbis: „propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei, qui habet habitum vir-

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *ibid.*

¹⁸ „Igitur sub virtute imperfecta in praesenti omnes praedictas inclinationes comprehendimus, et in nulla ex his acceptionibus contendemus esse connexionem inter virtutes. In quo decepti sunt aliqui ex adversariis arbitrantes Divum Thomam et Thomistas non concedere veram virtutem moralem quantum ad essentiam posse reperiri sine aliis; quod haudquaquam negant, sed semper loquuntur de virtute perfecta, quae simul cum essentia habet perfectionem et statum virtutis, quae imperfecta excludit, sicut vir cum essentia hominis includit perfectionem et statum, quae non includit puer.“ Salmant., *Cursus theol.* tom. VI. tract. 12, disp. 4, dub. 1, § 1, nr. 1.

¹⁹ *Cursus theol.* tom. VI, q. 62 disp. 17, a. 2.

tutis, tamquam ei conveniens²⁰. Hoc motivum universale ponitur a Ioanne in ipsa essentia virtutis, et in hoc concordat cum Caietano, secundum quem virtus quoad essentiam deesse dicitur, si desit recta electio, scilicet electio propter ipsum bonum rationis. Ioannes autem non consentit Caietano quantum ad firmitatem motivi. Motivum adesse dicit ut firmum, si ita inclinatur ad bonum rationis, ut pro nullo velit istud amittere. Firmitas ergo motivi secundum hanc positionem importat dispositionem ex parte subiecti, e contra ipsum motivum secundum Caietanum habet in se obiectivam firmitatem, quae sufficit ad essentiam virtutis. Illa firmitas, quae se tenet ex parte subiecti, in positione Caietani pertinet ad statum virtutis.

Secundum Ioannem ergo illud „bene“ in virtute morali necessario debet exponi ut aliquid essenziale, quia aliter habitus virtutis ex natura sua non esset difficile mobilis, propterea non esset habitus, sed tantummodo dispositio. Quare virtus perfecta secundum Ioannem in aequo ponenda est cum virtute secundum essentiam²¹. Quia connexio habetur ut proprietas virtutis perfectae, ideo dicitur esse proprium essentiae virtutis moralis, non tantummodo status accidentalis. Quia autem essentia virtutis consideratur a Ioanne magis ex parte subiecti quam obiecti, consequenter etiam connexio trahitur aliquomodo in partem subiectivam.

Iudicium de istis diversis explicationibus.

Doctrina St. Thomae ex ipsis textibus eruta, supra oblata est. Hic breviter proportionaliter istis explicationibus, quae magis abstrahunt ab expositione singulorum textuum Aquinatis, ratio virtutis perfectae cum consequentia quoad connexionem virtutum declaretur, incipiendo a ratione habitus et virtutis moralis. Deinde fiat comparatio cum dictis auctorum supra citatorum.

Habitus et dispositio, sicut claro et praeciso modo exposuit Caietanus, specificè distinguuntur, et non tantummodo modaliter. Habitus enim est ex obiecto suo difficile mobilis, dispositio est qualitas ex obiecto facile mobilis. Ex obiecto autem sumitur species habitus. Utrumque, scilicet habitus et dispositio specificè sumpta, comprehenduntur sub genere

²⁰ St. Thom. II Eth. lect. 4.

²¹ cf. Cursus theol. tom. VI, q. 62, disp. 17, a. 2.

aliquo, quod nominatur dispositio generice sumpta. Datur ergo duplex dispositio, scilicet generica, quae sub se habet habitum et dispositionem specificam, et haec praedicta dispositio specifica, quae est contra habitum divisa. — Alii nominant illam dispositionem genericam habitum generice sumptum, et comprehendunt tunc sub illo habitu generico habitum specificum et dispositionem. — Quod ex dispositione specificè sumpta numquam fiat habitus, illustratur per rationem opinionis, quae semper retinet, quantum ad substantiam, rationem dispositionis, quia ex parte obiecti deest firmitas, licet ex repetitione eiusdem actus oriatur firmitas quaedam ex parte subiecti. Haec autem non est nisi modus quidam vel status habitus, numquam autem potest constituere dispositionem ad essentialiter esse habitum.

Habitus, scilicet qualitas quae quoad substantiam est difficile mobilis, habet duplicem statum; potest enim primo in se esse quoad substantiam habitus, sed habere modum dispositionis, sicut scientia per primam demonstrationem acquisita et nondum per iterationem actuum firmata. Ibi adest quidem ex parte obiecti firmitas, propterea est quoad speciem et essentiam habitus, tamen deest firmitas ex parte subiecti, scilicet intensa radicatio in subiecto; secundo potest habere esse habitus et quoad substantiam et quoad modum scilicet quando aliquis essentialiter verus habitus homini inest ita ut non tantummodo ex parte obiecti adsit firmitas, sed etiam ex parte subiecti.

Dispositio specificè sumpta, scilicet dispositio quae est qualitas ex obiecto facile mobilis, potest dupliciter considerari sub respectu accidentali. Datur nempe qualitas ex obiecto facile mobilis, quae numquam potest fieri habitus, et datur aliqua qualitas, quae quidem est ex obiecto facile mobilis, quae tamen est dispositio ad habitum. Omnes virtutes morales acquisitae habentur primo per talem dispositionem, quae autem essentialiter mutatur in habitum, quando post sufficiens exercitium adest firmitas ex parte obiecti.

Sic ergo in prima specie qualitatis invenitur dispositio generica, quae sub se habet duas species: habitum et dispositionem specificam. Utraque autem species subdividitur sub respectu quidem accidentali. Habitus enim dividitur in: habitum tum quoad essentiam tum quoad statum, et in habitum quoad essentiam tantum, quoad statum vero per modum dispositionis, — et dispositio dividitur in dispositionem, ex qua numquam fit habitus, et in talem, ex qua potest generari habitus.

distinxit inter essentiam virtutis et statum, tamen thesis eius videtur negligere, quod virtus moralis non acquiratur nisi post dispositionem ex parte subiecti. E contra Ioannes non satis distinxit inter essentiam virtutis et statum. Possent tamen eius verba benigne interpretari ita ut propius accedant ad doctrinam supra oblatam.

Sic ergo quantum ad virtutes morales acquisite talis habetur divisio:

dispositio	}	dispositio ad virtutem
moralis bona		virtus tum quoad essentiam tum quoad statum

Applicando terminos virtutis imperfectae et virtutis perfectae, tantummodo una solutio redditur possibilis, quod scilicet dispositio ad virtutem appelletur virtus imperfecta, virtus autem quoad essentiam et quoad statum nominetur virtus perfecta.

Facile apparet virtutem imperfectam non posse proprie dici virtus, cum non sit essentialiter virtus. Tamen sic vocatur a St. Thoma, eo quod ordinat hominem ad bonum, quia „non solum laudatur actus qui est a virtute, sed actus qui est ad virtutem, quo fiunt bona, sed non bene“²². Bonum appetitur a virtute imperfecta propter particularem bonitatem tantum, quia intenditur tantummodo ex aliqua consuetudine particulari vel complexione naturali, quae quodammodo sunt determinatae ad unum. Propterea ex quacumque alia materia eis difficultates oriri possunt, contra quas non sunt instructae. Quare inclinatio naturalis et assuefactio particularis deficiunt in firmitate ex parte obiecti, quae fundat essentialem differentiam habitus a dispositione. In oppositione ad virtutem imperfectam virtus perfecta bene tendit ad bonum, quia ex bonitate universali inclinatur, ita ut ex parte obiecti habeat firmitatem, et sic sit difficile mobilis secundum rationem specificam. Sic intellecta verba Ioannis a St. Thoma, omissis verbis minus clavis, optime exprimunt veritatem: „...perfecta et imperfecta virtus hic a St. Thoma (I-II q. 65 a. 1) non sumitur pro perfecta ratione alicuius status accidentalis, sed ratione essentialis rationis et formalis motivi, scilicet quia imperfecta est solum inclinatio ad bonum opus, perfecta vero est inclinatio ad bonum et ad bene, id est ad operandum ex ipsa honestate virtutis... Distinctio autem inclinationum ex specifica et formali ratione, ut ex ipsa habeat firmitatem et sit habitus difficile mobilis, est distinctio specifica et essen-

²² St. Thomas III Sent. d. 36 a. 2 ad 6.

tialis ab inclinatione non firma nec difficile mobili, quae est dispositio et non habitus²³.

Ista firmitas ex parte obiecti provenit ex propositione firma prudentiae, ex hoc enim quod prudentia, quae est una in tota materia morali, medium unicuique virtuti integraliter proponit, scilicet per respectum ad totalitatem moralem, ita ut ex alia parte difficultas oriri nequeat. Sic ergo St. Thomas tangit formalissimam rationem, si simpliciter distinguit virtutem perfectam ab imperfecta per respectum ad regulationem prudentiae.

Cum ergo connexio virtutum deducatur ex formali distinctivo virtutis perfectae ab imperfecta, elucet eam sumi ut proprietatem ipsius essentiae et non tantummodo status accidentalis virtutis moralis, eo quod distinctivum formale virtutis perfectae ab imperfecta se teneat ex parte essentiae, et cum hoc idem fundetur in ipsa ratione obiecti, ideo patet connexionem non derivari tantummodo ex dispositione subiectiva, quomocumque essentialiter concipiatur in virtute, sed radicari dicendam esse in ipsa metaphysica ratione virtutis, scilicet in transcendentali ordinatione virtutis ad obiectum firmum.

Ex ista metaphysica consideratione virtutis et eius proprietatis scilicet connexionis satis facile elucet non esse impossibile, quod virtutes omnes simul acquirantur, scilicet in illo actu, quo generatur prudentia, quia in prudentia-virtute simul habetur firmitas obiecti pro omnibus virtutibus moralibus. Sic non est necessarium ad aliam expositionem confugere, quae illud „simul“ non metaphysice sed magis moraliter cum quadam largitate accipere vult, ita ut virtutes simul acquiri dicerentur tantummodo ex hoc, quod fere vel quasi simul in nobis generentur, quia quod parum distet, quasi nihil differre dicatur²⁴.

²³ Ioannes a St. Thoma, Cursus theol. tom. VI, q. 62, disp. 17, a. 2.

²⁴ Caietanus (Comment. I-II q. 65 a. 1 nr. XII) nominat quidem expositionem secundum quam omnes virtutes secundum earum essentiam simul uno actu generari dicuntur, „secundum rigorem veritatis“ et „communiter acceptam“, ipse tamen magis favet illi, quae accipit „simul“ moraliter: „Et sic virtutes morales pluribus actibus quasi simul generantur et dicuntur connexae, quia oportet unamquamque statim aliam comitem habere; ... sermo praesens non est metaphysicus neque mathematicus sed moralis, in quo adamussim certitudo quaeritur.“ Et adducit ad confirmationem aliam proprietatem virtutis moralis, scilicet attingere medium „quod non minus convenit virtuti quam connexio“. Quod aliquis dicatur attingere medium, hoc non solum valere de attingere centrum sed etiam prope. „Idem videtur in materia connexionis instans, quod in materia de medio punctum centrale.“