

idest non in peccato esse, sicut etiam videre dupliciter sumitur, pro habere visum, et pro uti visu.

Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, ad ex parte perditam. Corruptam dicit propter libertatem a necessitate, quae naturalis est, sicut etiam alia bona naturalia pro peccato corrumpuntur, licet semper manean; perditam vero ostendit propter libertatem a peccato, quae quidem ex toto, adveniente peccato, tollitur, sicut et alia innocentiae et gratiae bona.

Uti queri potest, utrum haec libertas quae quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Sciendum est, quod si libertas dicit facultatem ipsius potentiae, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a iustitia; quae quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicit facultatem

DISTINCTIO XXVI.

De gratia operante et cooperante.

Haec est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia cooperans adiuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus in lib. de Gratia et libero Arbitrio (cap. 47): «Cooperatio Dei non perficit in nobis quod operando incipit. Quia ipse ut velit, nos operatur incipiens, quod volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo volumus operari, cum autem volumus, et sic volumus ut perficamus, nobis cooperatur. Tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valeamus. » Ece hic verbis satis aperitur, quae sit operans gratia, et quae cooperans. Operans enim est quae praevincit voluntatem bonam: ea enim liberatur et praeparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem iam bonam sequitur adiuvando. Unde Augustinus contra Julianum haereticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem pro libero arbitrio posse bonum velle et operari sine gratia assererat, ait: «Apertam de commendatione gratiae Apostolus protulit sententiam cum ait (Rom. 9, 16): Non est volentis neque currentis, sed miserantis. Iei. Hoc si attenderes, Juliane, non extenderes (1) contra gratiam merita voluntatis humanae. Non enim ideo miseretur Deus alienius, quia voluit et incurrit; sed ideo voluit et incurrit, quia miserus est Deus. Praeparatur enim hominis voluntas a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur (2). Ideoque congrue ait: Non est volentis neque currentis, sed miserantis Dei. Non quia hoc sine nostra voluntate agatur; sed quia voluntas nostra nihil agit, nisi divinitus adiuvetur (3). Unde alibi Apostolus ait (1 Corinth. 13, 10): Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non ideo hoc dicit, quia nihil boni agebat; sed quia nihil boni agebat, si illa non adjuvaret. » His testimoniis aperte insinuat, quia voluntas hominis gratia Dei praevincitur atque praeparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas. Quia et ante gratiam voluntas erat; sed non erat bona et recta voluntas. Volentem ipsam Augustinus in lib. de duabus Animabus (cap. 40) ita definit: «Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admittendum (4), vel adispicendum. » Haec autem ut non admittat malum vel adipiscatur bonum, praevincitur et praeparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam praevincientem et subsequentem commendans, idest operantem et cooperantem, vigilanter dixit (Rom. 9, 16): «Non est volentis neque currentis, sed miserantis Dei; et non a converso: non est miserantis Dei, sed volentis et currentis. Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est, ita accipitur: » Non est volentis neque currentis, sed miserantis Dei, » tanquam diceretur: non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam miseranda

(1) Augustini textus lib. 4 cont. Julianum cap. 140, non est haec.

(2) Apponit Nicolai (et lib. de perfect. iustitiae, cap. 19).

(3) Item et epist. 106.

(4) Augustinus non admittendum.

tatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a iustitia, et utraque superadditur libertati arbitrii, sicut habitus potentiae. Unde secundum aliquid utraque opinio verum dicit.

Libertas est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod nisi gratia liberetur et adiuvetur, non potest. Videtur hoc esse falsum: quia, ut dictum est, ad malum non est libertas, nisi secundum quid; et quod est simpliciter, est magis eo quod est secundum quid. — Et dicendum, quod haec comparatio non attenditur secundum proprietatem libertatis; quia libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum: sed attenditur secundum sufficientiam liberi arbitrii, quod quidem per se in quolibet malum potest, non autem in quolibet bonum.

Dei: e contra dicitur; non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. At per hoc, si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam e contrario recte dicitur: non miserantis est Dei, sed volentis est hominis: cum id misericordia Dei sola non implet? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit; nec pervenire ad palam, nisi voluntate currat. Restat ergo ut hinc ita recte dictum intelligatur, ut totum dicitur Deo, qui hominis voluntatem bonam praevincit, et praeparat adiuvando, et adiuvat praeparatam. Nolentem praevincit, ut velit; volentem, subsequitur, ne frustra velit (4). Ece hic verbis et aliis praemissis evidenter traditur, quod voluntas hominis praeparatur et praevincitur gratia Dei, ut bonum velit; et adiuvatur, ne frustra velit.

Quod bona voluntas comitatur gratiam.

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus ad Bonifatium papam sine epist. 106, ad Paulinum scribens contra Pelagianos, inquit: «Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus paritibus est mensura fidei, non gratiam Dei aliquid meriti praevincit, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non docente; pedessequa, non praevia. » Ece hic expresse habes, quod gratia praevincit bonae voluntatis meritum, et ipsa voluntas bona (2) pedessequa est gratiae, non praevia.

Quae sit gratia voluntatem praevincens, sicut fides cum dilectione.

Et si diligenter intendas, nihil minus tibi monstratur, quae sit ipsa gratia voluntatem praevincens et praeparans, sicut fides cum dilectione. Ideoque Augustinus in eodem (3) tractans, quomodo iustificati sumus ex fide, et tamen gratias, utrumque enim dicit Apostolus qui dixit (Rom. 3, 1): «Iustificati ex fide: » alibi autem (Rom. 5, 24), ait: «Iustificati gratia per gratiam: » Hoc, inquit, ideo (4) dicit, ne li-des ipsa superbia sit, ne dicit sibi: Si ex fide iustificati, quomodo grati? Quod enim fides meruit, cur non potius reddatur quam donatur? Non dicit ista homo fidelis: quia cum dixerit, habeo fidem, ut merear justificationem: respondetur ei: quid habes quod non accepisti? Fides enim qua iustificatus es, gratis tibi tradita est. » Sic aperte ostenditur, quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis praevincitur voluntas et praeparatur. Unde Augustinus (in 1 libro Retract., cap. 9): «Voluntas est qua et peccatur et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute quo peccati serva facta est, et superet vicia adiuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest: et hoc beneficium quo liberatur,

(1) Nicolai ut in Enchir. dicit Augustinus cap. 52.

(2) Al. deest bona.

(3) Nicolai iterum tractans.

(4) Al. hoc enim ipso etc.

» nisi eam praevinceret, iam meritis daretur, et ita non esset gratia, quae utique gratis datur. » Praevincitur ergo bona hominis voluntas illo gratiae beneficio quo liberatur et praeparatur; et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus in Enchir. (cap. 116) evidenter ostendit dicens: «Ipsam liberum arbitrium liberandum est post illam » ruinam a servitute peccati; nec omnino pro seipsum, sed » per solam Dei gratiam, quae in fide Christi posita est, » liberatur; ut voluntas ipsa praepararetur. » Ece aperte dicit gratiam per quam liberatur arbitrium et praeparatur voluntas, postquam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut in eodem (cap. 117) ait, impetrat quod libet imperat.

Quod voluntas bona, quae praevincitur gratia, quaedam Dei dona praevincit.

Ipsa tamen eadem voluntas quaedam gratiae dona praevincit. Unde Augustinus in Enchir. (cap. 50, 1): «Praevincit » bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia. » Quae autem non praevincit, ipsa in eis est, et ipsa iuvat. » Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis; et: Misericordia » ejus praevincit me (Psalm. 58, 2); et: Misericordia eius » subsequetur me (Psalm. 22, 6). Nolentem quippe praevincit, ut velit volentem subsequatur, ne frustra velit. Cur enim admonerem orare pro inimicis nostris nolentibus pie » vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Itemque cur » admonerem petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod » volumus a quo factum est ut velimus? Unde Apostolus ait » (Rom. 9, 16): Non est volentis neque currentis, sed miserantis Dei. » Ex his apparet quod bona hominis voluntas quaedam Dei dona praevincit, quia eam comitatur gratia adiuvans; et quibusdam praevincitur, quia eam praevincit gratia operans, sicut fides cum caritate.

Quae praevincit videtur contraria, sicut quod videtur dici fidem esse ex voluntate.

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, scilicet «Corde creditur ad iustitiam, » ita super Joann. tractans (tract. 26): «Ideo non simpliciter Apostolus (Rom. 10, 10) ait: Creditur, sed corde creditur: quia cetera potest homo nolens, credere autem non nisi volens. Intrare » Ecclesiam et accedere ad altare potest nolens; sed non » credere. » Item super Gen. (cap. 21, 37), ubi Laban et Bathuel dixerunt: «Vocemus puellam, et queramus ejus » voluntatem; » dicit Expositor, (1) quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentis dicimus, non haec ita accipienda fore ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire; cum ipsa sit propter Dei donum, ut ait Apostolus, (Eph. 2), et ex bona hominis merita incipiunt; per hanc enim, ut ait Augustinus super Psal. 66, iustificatur impius, idest, de impio pius fit, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius haec ideo dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere: eujus bonam voluntatem fides praevincit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quia bona voluntas in eis donis est, quae (2) praevincit, et ipsa iuvat: quia ea iuvat quibus praevincitur, dum eis consentit ad effectum boni; et in eis est, quia tempore ab eis non praevincitur.

Quaedam adhuc addit quae graviores faciunt questionem, scilicet quod cogitatio boni praevincit fidem.

Ceterum haec questionem magis acunt et urgent verba Augustini, quibus in lib. de Praedestinatione sanctorum (cap. 2) utitur, pertractans illud verbum Apostoli (2 Corinth. 3, 5): «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis. Attendunt, inquit, hic et verba ista perpendant qui putant ex nobis esse fidei inceptam, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quae non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia » bona merita, inquit. Non quod sufficientes simus cogitare » aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non videat prius » esse cogitare quam credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradidit, nec credere; » quamquam et ipsum credere nihil est aliud quam eum » assensionem mentis cogitare. » Hic videtur insinuarere, quod

cogitatio bona praevincit fidem, et ita bona voluntas praevincit fidem, non praevincitur quod praedictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quod aliquando cogitatio bona, sive voluntas praevincit fidem; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio, quae recte videtur. Illa enim sine fide et caritate non est. Nam ut ait Augustinus ad Anastasium (epist. 144), sine spiritu non est voluntas, hominis libera, cum cupiditatis vincatur: non est libera ad bonum nisi liberata fuerit. Non autem liberatur nisi per Spiritum sanctum caritas diffundatur in cordibus (1). Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei; idest, non est libera sine fide operante per dilectionem; et illam sufficienter habere bonum est (2). Non est enim fructus bonus qui de radice caritatis non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

De illa cogitatione boni quae praevincit fidem, plene disseritur.

Illam autem cogitatio, sive voluntas, quae fidem et caritatem aliasque justificationes praevincit, non sufficit ad salutem, nec ea recte videtur; et hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas quae est magnum bonum, ista vero non alia ergo est illa voluntas, sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam praevincit, ita illam praevincit intellectus. Unde Augustinus ista distinguens super illam locum Psalmi 418: «Concupivit anima mea desiderare justificationem tuam. Concupivi desiderium tuum, inquit, non desideravi. Videmus enim ratione non volumus quam quam utiles sunt justificationes Dei; sed infirmitate praevincitur aliquando non desideramus. Praevincit ergo intellectus, sequitur tardus ut nullius affectus; seminus bonum, nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscit: quia bona esse creabat, cupiens » eorum habere delectationem quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque (3) quibus quasi gradibus ad eas » perveniat. Prius enim est ut videantur, quam sint utiles » et honestae; deinde ut earum desiderium concupiscatur; » postremo ut proficiente gratia delectetur earum operato, » quarum sola ratio delectabit. » Attende hanc ordinem gratiarum quae hic distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum praevincit concupiscitiam cordum, et ipsa concupiscitiam delectationem, quae fit per fidem et caritatem: qua habita, vera bona est voluntas quae recte videtur, ipsaque fidei comest, non praevia. Qui verba Augustini praemissa secundum haec distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam praevincientem et operantem, quae voluntas bona praeparatur in homine, praevincere quaedam bona ex Dei gratia et libero arbitrio, quaedam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam quae iustificatur. Illius enim gratiae percipiendae quae voluntatem hominis sanat, ut sana legem implet, nulla merita praevincit. Ipsa est enim qua iustificatur impius, idest fit justus qui prius erat impius. Meritis autem inquit non gratia, sed poena debetur; nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nihil boni ante feceramus unde hoc mereceretur. Non negamus tamen, multa ante hanc gratiam et praeter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit Augustinus in responsionibus contra Pelagianos, (4) ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos aedificare, et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

Utrum una eademque sit gratia quae dicitur gratia operans et cooperans.

Hic considerandum est, quem praedictam sit per gratiam operantem et praevincientem voluntatem hominis liberari ac praeparari, ut bonum velit; et per gratiam cooperantem et subsequentem adiuvari, ne frustra velit: utrum una et eadem sit gratia, idest unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans. Quibusdam non irrationabiliter videtur quod una et

(1) Nicolai (item in lib. de Spiritu et littera cap. 14).

(2) In textu Magistri editi. Venetus an. 1566, et illa sufficienter vere bona est; cui concinunt Nicolai.

(3) Al. utique.

(4) Sive lib. 3 Hypognostici cap. 4, quamvis illius opus non sit, sed pervetusti tamen et fausti auctoris, ex quo id s. Thomas 1-2, quaest. 109, art. 1, mutatus est, licet indicoe non expresso. Responsiones autem hic dicuntur, quae scriptum est opus illud, ut Pelagianorum objectionibus posset responderi, sicut ex initio ejus patet (Ex edit. P. Nicolai).

(1) Quod hic ut ab expositore dictum notatur, habet Glossa interlinearis ibi, nec alibi occurrat (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. apponitur non.

eandem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quae operatur et cooperatur; sed propter diversos ejus effectus, dicitur operans et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat et praeparat voluntatem hominis, ut bonum velit; cooperans,

in quantum eandem adjuvat, ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum: ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

Divisio textus.

Ostenso quam scientiam et quam potentiam homo in primo statu habuit, hic ostendit quam gratiam accepit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de gratia in se; in secunda determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis, 29 dist.: *Post haec considerandum est, utrum homo ante peccatum egerit gratia operante et cooperante.* Prima dividitur in duas: in prima determinat de gratia secundum veritatem; in secunda removet quosdam errores circa gratiam, 28 dist.: *Id vero inconcusse et incunctanter teneamus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat gratiae potestatem, distinguens eam per comparationem ad liberum arbitrium; in secunda inquirat genus gratiae; et quomodo gratia mereri dicatur, dist. 27, ibi: *Si vero quaeritur, quomodo ipsa gratia praeviens mereatur augeri. . . ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum.* Prima dividitur in duas: in prima dividit gratiam in operantem et cooperantem; quae quidem divisio sumitur secundum effectum quem gratia in libero arbitrio habet; secundo inquirat de partibus divisionis, utrum dividant gratiam per essentiam, vel secundum rationem tantum, ibi: *Hic considerandum est.* Prima in duas (1): in prima ponit gratiae distinctionem; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi: *Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur.* Prima in duas: in prima distinguit gratiam in operantem et cooperantem; in secunda ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem, ibi: *Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem.* Circa primum duo facit: primo dividit gratiam in operantem et cooperantem; secundo exponit divisionis membra, ibi: *Operans enim gratia est quae praevenerit voluntatem bonam.*

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Hic ostendit ordinem gratiae ad bonam voluntatem; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quaedam gratia, quae operans vel praeviens dicitur, bonam voluntatem praecedat; secundo quod quaedam gratia, quae subsequens vel cooperans dicitur, a bona voluntate praevenerit, ibi: *Ipsa eadem tamen voluntas quaedam gratiae dona praevenerit.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod gratia bonam voluntatem praecedat; secundo ostendit quae sit ipsa gratia, ibi: *Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quae sit ipsa gratia voluntatem praeviens.* Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. Hic solvit quae praedicta contradicere videntur, et dividitur in duas partes; secundum quod duas auctoritates inducit, quae videntur praedictis adversari; secunda incipit ibi: *Ceterum quaestionem hanc magis acuat et*

(1) Al. deest prima in duas.

urgent verba Augustini; et utraque dividitur in objectionem et responsum.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.^o utrum gratia ponat quid creatum in anima; 2.^o si ponit, utrum ut substantia, vel accidens; 3.^o si est accidens, in quo sit sicut in subjecto, utrum in essentia animae, vel in potentia; 4.^o utrum gratia sit virtus; 5.^o de divisione gratiae in operantem et cooperantem, vel praevientem et subsequentem; 6.^o utrum gratia dividatur per essentiam in diversis virtutibus et donis, et hujusmodi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gratia sit aliquid creatum in anima. — (1.2, qu. 110, art. 1; et cont. Gent., lib. 3, cap. 135; et de Ver., qu. 27, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia nihil creatum in anima ponat. Gratia enim acceptionem (1) quamdam ponit in eo qui habere gratiam dicitur, ut scilicet sit acceptus ei cujus gratiam habet. Sed ex hoc quod aliquis dicitur acceptus alicui nihil ponitur in accepto, sed in acceptante (2). Ergo ex hoc quod homo gratiam Dei habere dicitur, nihil in eo ponitur.

2. Praeterea, ut dicitur Sap. 41, Deus diligit omnia quae sunt. Sed gratia non aliud quam acceptionem dilectionis significat. Si ergo in homine aliquid ponitur supra sua naturalia per hoc quod gratiam habere dicitur, videtur quod in omnibus creaturis aliquid supra naturalia ponendum sit per hoc quod a Deo diligi dicuntur.

3. Praeterea, quanto natura perfectior est, tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliae creaturae sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius haec rationalis creatura consequi possit. Ergo nullo superaddito naturalibus indiget, quod gratia dici possit.

4. Praeterea, ejus est recreare, ejus est creare. Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit. Ergo ejus solus est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat.

5. Praeterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima vivificat corpus nullo medio. Ergo et Deus vivificat animam immediate. Non ergo gratia aliquid creatum in anima est, cum per gratiam animae vivere dicantur.

Ad hoc etiam possunt induci quaedam rationes

(1) Al. gratia acceptionem etc.

(2) Al. in acceptione.

quae supra posita sunt in 1 lib., 17 dist. de caritate; unde hic dimittantur.

Sed contra, Isidorus (1) dicit, quod gratia est divinae misericordiae donum, per quod bonae voluntatis fit exitus. Sed dona quae a Deo percipiuntur, quid creatum in anima ponunt. Ergo videtur quod gratia sit quid creatum in anima.

Praeterea, nullus dicitur esse gratus alicui, si ille in diligendo non errat, nisi per hoc quod aliquid boni in ipso est. Sed Deus in diligendo non errat. Ergo per hoc quod aliquis gratiam Dei habere dicitur, aliquid in ipso praec aliis significatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomen gratiae quamdam libertatem importat; unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor; et inde est quod nomen gratiae dupliciter sumitur: Uno modo pro ipsa acceptione amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore; unde gratia dicitur donum quod gratis datur. Utrobique autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipiatur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit. Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quae ad amorem sui trahit; amor autem divinus bonitatem rebus profundit; unde Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod divinus amor non permittit eum sine gemine esse; unde per hoc quod Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinae dilectionis in dilecto esse. Similiter etiam si accipiatur gratia donum gratis datum, oportet quod aliquid creatum intelligatur. Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet Spiritus sanctus. Sed quod hoc donum non habeatur eum prius non haberetur, hoc non ex sui mutatione contingit, sed ex mutatione ejus cui datur. Unde oportet quod ex hoc ipso quod Spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturae accrescat quod prius non habebat, secundum ejus adptionem Spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur; quamvis etiam nomine gratiae aliquid increatum significari possit; ut vel ipsa divina acceptione vel etiam datum increatum quod est Spiritus sanctus potest dici gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis acceptus homini dicitur, aliquid in homine significatur unde acceptatur; sed tamen hoc non est causatum semper ab acceptione, immo est acceptionis causa. Sed cum aliquis Deo gratus vel acceptus dicitur, significatur aliquid in ipso quod ex Dei acceptione causatur.

Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturae causet, secundum diver-

(1) Sic etiam Notatus Magnus in hanc ipsam dist., art. 4, velut ex Isidoro nobis sine indice loci, nec apud illum quidem tale occurrit, sed in lib. 2 de Differentiis spiritualibus, dissert. 27, inter gratiam divinae effusionis, et humani arbitrii voluntatem sic tantum: *Gratia est divinae misericordiae donum gratis datum, per quod bonae voluntatis initium, et operis promeretur effectum, supple homo.* Quamvis et ex lib. 2 Sentent. utcumque quo ad sensum colligi potest (Ex edit. P. Nicolai).

sos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturae omnibus tradit; sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quae amicitiae similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quaedam amabili societate, sicut amicus amicum, in quantum trahit eos in societatem suae fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est; et haec est dilectio qua sanctos diligit, quae antonomastice dilectio dicitur; et ideo etiam effectus hujusmodi electionis antonomastice gratia vocatur: quamvis et omnes naturales bonitates gratiae dici possunt, quia gratis a Deo dantur.

Ad tertium dicendum, quod si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt ceterae creaturae, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cetera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit, excellentior est omni fine quem creaturae aliae consequuntur, et omnem facultatem naturae excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest, licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, invenitur ceteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturae est quam ille qui non nisi medicam sanitatem paucis exercitiis consequitur, ut in 2 Caeli et Mundi (text. 62) dicitur.

Ad quartum dicendum, quod creare et recreare effective Dei est: unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit; ita etiam recreando, formam gratiae confert, per quam in esse gratiae permanet: non enim potest intelligi quod aliquis sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem; unde gratia dicitur recreare formaliter; sed Deus effective.

Ad quintum dicendum, quod anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causae efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis; unde immediate corpus vivificat; cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in 8 Metaph. (text. 16.) Philosophus dicit. Deus autem non est forma animae, nisi exemplaris; unde oportet quod mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet.

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit accidens.

(1.2, qu. 110, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit accidens. Accidens enim non transit de subjecto in subjectum, cum individuationem a subjecto habeat. Sed gratia de subjecto in subjectum transit, ut dicitur Num. 11, 17: *Tollam de spiritu tuo et dabo senioribus;* et iterum 4 Reg. 11, 13: *Spiritus Eliae requiescit super Eliseum.* Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

2. Praeterea, omne accidens habet aliquid subiectum cuius per se accidens est, cum omne quod

est per accidens, ad per se reducatur. Sed gratiae non est assignare aliquod subjectum per se, cum omne accidens per se ex principiis subjecti causeatur, gratiae vero nihil causatum sit causa nisi solus Deus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

3. Praeterea, nullum accidens est dignius suo subjecto. Sed gratia dignior est quam ipsa anima, quia per ipsam gratiam summo homo coniungitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

4. Praeterea, nullum accidens agit in subjecto in quo est, etiam in aliud exterius agit. Sed gratia agit in ipsam animam gratificando eam et movendo in opus. Ergo etc.

5. Praeterea, omne accidens quod amitti potest, etiam corrumpi potest. Sed gratia amittitur, non tamen corrumpitur, cum sit expressio similitudo Dei quam etiam naturalis similitudo animae, ratione cuius anima incorruptibilis dicitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

Sed contra, super illud Psal. 103: *Ut exhalaret faciem in oleo*, dicit Glossa (1): *Gratia est nitor animae, concilians sanctum amorem*. Sed nitor accidens nominat. Ergo videtur quod gratia sit accidens.

Praeterea, omne quod intenditur et remittitur est accidens: quia substantia non recipit magis et minus, ut in praedicamentis dicitur. Sed gratia est huiusmodi, ut in littera patet: quia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. Ergo est accidens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est, quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum; unde cum gratia post esse animae sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat. Sed tamen aliquid accidentaliter ad aliud se habet quod tamen in se substantia est sicut indumentum ad corpus: sicut etiam contrario aliquid substantialiter ad alterum se habet, quod tamen in se accidens est, sicut color ad albedinem; et sic non potest de gratia accidere: cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo, hoc non potest intelligi nisi vel per modum formae vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oportet aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quae cum Deo conjungeret; et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fide: oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur. Si autem intelligatur formaliter, tunc oportet quod gratia sit forma animae; et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens: non enim invenitur aliqua forma in genere substantiae quae alteri accidentaliter adveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum: sed talis modus loquendi intelligitur in Scripturis propter similitudinem gratiae ad similes actus in specie.

Ad secundum dicendum, quod quaedam acci-

(1) Ex Augustino usurpata, qui sic in eum locum conc. 7, plenius quam hic: *Gratia Dei nitor quidam in manifestatione* (juxta illud: *Unicuique datur Spiritus ad manifestationem*) *gratia quaedam quod est hominum ad homines percipitur, ad occitandum sanctum amorem, oleum dicitur in nitorum divino*. Ex edit. P. Nicolai.

dentia sunt per se, quae semper actu consequantur suum subjectum; quaedam autem non semper in actu, semper autem in habilitate. Unde cum illud quod per se inest, semper inest, subjectum aliquando dicitur esse per se subjectum respectu ipsius accidentis, sicut ignis est per se subjectum caloris; et tale accidens ex principiis subjecti causatur, non solum quantum ad habilitatem, sed etiam quantum ad essentiam accidentis: aliquando respectu habilitatis tantum, sicut aer qui non semper illuminatur in actu, semper tamen illuminabilis est; et haec illuminabilitas ex principiis subjecti causatur, quamvis lumen ab extrinseco sit. Similiter dico, quod lumen gratiae ab extrinseco est; sed receptibilitas gratiae semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur, sicut etiam patet in hoc quod est disciplinae perceptibile.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter in esse suo consideratum subjectum, accidente nobilius est; sed quo ad quid, nihil prohibet accidens subjecto melius esse quantum ad esse accidentale: semper enim illud quod se habet per modum actus, nobilius est eo quod se habet per modum potentiae, in quantum huiusmodi. Sicut autem forma substantialis est actus materiae in esse substantiali, ita accidens est actus subjecti in esse accidentali; unde secundum hoc albedo est nobilior corpore, et gratia anima.

Ad quartum dicendum, quod agere aliquid dicitur dupliciter: scilicet formaliter, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest; et sic gratia in animam agit, mundificando ipsam et gratificando: alio modo effective, sicut pictor parietem album facit; et hoc modo nec gratia nec aliquid accidens in subjectum suum agit.

Ad quintum dicendum, quod imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia; sed diversimode: quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur; sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur; sicut corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa: unde cum non eodem modo anima et gratia dicantur imago, non sequitur, si anima est incorruptibilis, quod gratia non corrumpatur; immo cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.

ARTICULUS III.

Utrum gratia sit in potentia, vel anima (1), sicut in subjecto. — (1-2, qu. 110, art. 4; et de Ver., qu. 27, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit in potentia animae sicut in subjecto. Illud enim quod naturalibus superadditur, inter naturalem causam et effectum medium non cadit. Sed gratia naturalibus superadditur. Cum igitur potentia sit effectus naturalis ipsius essentiae, videtur quod gratia non cadat medium inter essentiam et potentiam; et ita non sit in essentia sicut in subjecto, sed magis in potentia.

2. Praeterea, illud quod est immediatum principium actus, est potentia: quia sicut potentia ab essentia, ita operatio a potentia procedit. Sed gratia immediate ordinat ad actum: quod ex definitione ejus patet: dicitur enim gratia gratuitum Dei do-

(1) Forte vel in essentia animae, ut supra.

num quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ergo videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

3. Praeterea, Augustinus (1) dicit in littera, quod gratia praeparat voluntatem: non autem nisi sicut accidens praeparat subjectum. Alibi etiam (lib. 3 Hypognost.) dicit, quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. Cum igitur voluntas sive liberum arbitrium sit potentia, videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

4. Praeterea, gratia opponitur culpae. Sed omne vitium, ad minus actuale, est in aliqua potentia sicut in subjecto. Cum igitur opposita sint circa idem, videtur quod gratia etiam sit in potentia animae sicut in subjecto.

5. Praeterea, habitus infusi et acquisiti non differunt nisi secundum principium efficiens: constat enim quod ad eodem actus in specie ordinantur. Sed habitus acquisiti sunt per prius in potentia quam in essentia: non enim sunt in essentia nisi mediante potentia. Ergo et habitus infusi: non igitur gratia est in essentia animae sicut in subjecto, sed magis in potentia.

Sed contra, gratia dicitur esse vita animae. Sed vivere viventibus est esse, ut in 2 de Anima (text. 57) Philosophus dicit: esse autem essentiam respicit. Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit.

Praeterea, nullum accidens extenditur in agendum ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicitur accidens, sed subjectum accidentis. Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quae merita bona in nobis (2) causat, ut in littera dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animae sicut in subjecto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur, quod gratia respicit essentiam animae, virtus autem potentiam; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur.

Quidam enim hoc accipiunt proprie secundum appropriationem quandam, et non proprie dictum. Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiae autem effectus est ut Deo acceptum faciat; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus; unde Genes. 4 dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quae offerebantur.

Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes, quod proprium et primum subjectum gratiae est essentia animae, virtutis autem potentia: et hoc rationalibus est, et dicitur Dionysii consonat. Cum enim nullus operatio supra facultatem naturae operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsam elevetur. Cum igitur actus meritorii facultatem humanae naturae excedat, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius

(1) Ut §. 1 videre est ex lib. 4 imperfecti operis (quod modo tamen perfectum est) in Julianum versus finem (Ex edit. P. Nicolai).
(2) At. in bonis.

(in 2 cap. caelest. Hierar.), quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam, non potest habere operationes speciei debitas; ita ille qui non est adeptus divinum esse per spirituale regenerationem, non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum, quod gratia homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quodammodo divinum esse eleveat, ut idonea sit ad divinas operationes; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur, sicut substantia ens; ideo tale donum quod essentiam animae nobilitat, principaliter gratia vocatur; tum etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortitur; et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animae sicut subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, non tamen sequitur quod interdicat media inter potentiam et essentiam, nisi esset ejusdem ordinis; scilicet ut sicut gratia esset ab essentia, ita potentia a gratia; per quem modum potentia cadit media inter essentiam et operationem. Sed hoc non est ita: quia potentia non est per gratiam, sed per naturam; unde obiectio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiae; ita etiam perfectio potentiae habet quod informet actum ex virtute gratiae perfectientis ipsam essentiam; et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animae, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat.

Ad tertium dicendum, quod inter potentias animae, voluntas, vel liberum arbitrium (1) maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentialium subjaceant, ut dictum est; et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quae ad nullam operationem determinatur; ideo gratia immediatius voluntatem, vel liberum arbitrium, respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere (2) possit.

Ad quartum dicendum, quod culpa actualis non est per infusionem vel immissionem, sed per aliquem determinatum actum nobis advenit; et quia omnis operatio respicit determinatam potentiam, quae est ejus principium, inde est quod culpa per prius est in potentia quam in essentia animae. Gratia autem non acquiritur per actus nostros, sed a superiori infunditur; unde illud quod superius animae est, scilicet essentiam, quae est origo omnium potentialium, per prius respicit.

Et per hoc etiam patet responsio ad quintum: quia habitus acquisiti per actus nostros aggenerantur, et ita ad potentiam immediate pertinent; unde magis proportionantur virtuti quam gratiae. Similiter et culpa immediatus virtuti quam gratiae opponitur, secundum quod in actu consistit.

(1) Nicolai hic, et infra semper omittit vel liberum arbitrium.
(2) Vel elicere, producere.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit virtus.

(1-2, qu. 110, art. 5; et de Ver.; qu. 27, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit virtus. Cum enim sit in genere accidentis, ad nullum genus reduci potest nisi ad qualitatem; nec inter qualitatis species, nisi ad primam, ut deducendo in singulis patet. Erit igitur gratia vel scientia vel virtus. Non enim inter habitus vel dispositiones corporales computatur. Sed constat quod non est scientia. Ergo de necessitate est virtus.

2. Praeterea, Philosophus (in 7 Phys., text. 17), dicit, quod virtus nihil aliud est quam dispositio perfecti ad optimum. Sed praecipue id gratiae (1) competit, quae animam quam perficit, ad optimum disponit, scilicet ad ultimum finem. Ergo ipsa est virtus.

3. Praeterea, in 10 Ethic. (cap. 14), Philosophus dicit, quod hoc est virtus uniuersusque quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed gratia bonam facit animam et opus ejus, cum utrumque gratificet; nec aliquid Deo possit reddi acceptum, nisi per hoc quod bonum sit. Ergo videtur quod gratia sit virtus.

4. Praeterea, in littera dicitur ab Augustino (loco ibi citato), quod gratia praeveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Ergo et gratia.

5. Praeterea, caritas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. Cum igitur informatio virtutum sit per gratiam, per quam opera meritoria redduntur, videtur quod gratia sit idem quod caritas. Sed caritas est virtus. Ergo et gratia.

Sed contra, omnis virtus est sicut in subiecto in aliqua determinata potentia. Gratia autem non potentiam sed essentiam animae respicit. Ergo videtur quod gratia non sit virtus.

Praeterea, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, non possunt esse idem per essentiam. Sed omnes virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere; distinguuntur autem in hoc quod determinatos actus educunt (2). Ergo illud quod est principium merendi, est aliud per essentiam ab eo quod est principium distinctionis actuum. Sed principium merendi est gratia, ut in littera dicitur; principium autem distinctionis in actu, est determinata species virtutis; quia qualis est virtus, tales habitus reddit. Ergo gratia et virtus per essentiam differunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione: quia gratia dicitur secundum quod Deo hominem acceptum reddit, virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens; quia si virtus ab eodem haberet quod esset virtus, et quod gratum Deo redderet, oportet quod omnis virtus hoc faceret; et cum quaedam virtutes per actus acquirantur, sequeretur secundum haeresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo gratus Deo efficeretur. Si autem ab alio habet quod sit virtus et quod gratum Deo reddat, oportet

(1) Al. praecipue gratiae.

(2) Forle elidunt.

et quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem: diversis enim effectibus qui divisim inveiuntur, diversa principia respondent.

Et ideo alii dicunt, quod virtus et gratia realiter differunt, non ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum sicut ex forma et eo cuius est forma: dicunt enim, quod hoc modo se habet gratia ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad colorem ipsum; unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore existens cum eo in eodem subiecto; ita etiam dicitur, quod gratia unius virtuti in eodem subiecto, ut informans ipsam. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subiectum gratiae est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia cum dicitur, quod ex lumine et colore efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux; et sic rediretur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus essent idem secundum rem: non enim lumen quod est de compositione coloris, re differt a colore. Aut accipitur lumen quod est in aere circumstante: et hoc constat quod in alio subiecto est a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiam si accipitur lumen prout participatur in superficie corporis terminati in qua est color, de necessitate per essentiam a colore differt: quod patet ex hoc quod adveniente et recedente lumine, nihilominus color idem manet; quod non esset nisi per essentiam differret a colore. Similiter etiam oportet quod vel virtutes efficiantur Deo gratiae per aliquid a Deo influxum; et sic oportet id per essentiam differre a virtute, cum etiam quaedam virtutes infusae, ut fides et spes, recedente gratia remaneant informes; vel oportet quod virtutes Deo sint gratiae sine hoc quod aliquid addatur a Deo infusum: et sic vel gratia nihil creatum in anima ponet, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum.

Et ideo alii dicunt, quod gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse; unde sicut ab essentia animae fluunt potentiae ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subiecto, et tamen omnes uniantur in essentia animae ut in radice; ita etiam a gratia est perfectio essentiae, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quae sunt perfectiones potentialium, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen conjunctae sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum praedicta convenientius videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ad genus qualitatis reducit, et ad primam speciem qualitatis; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet; sed est velut habitudo quaedam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus (1) (hom. 40), quod gratia est sanitas mentis; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos.

(1) Citat quoque Albertus Magnus in hunc locum, ut et S. Bonaventura in eundem; uterque sine certo indice indefinite tantum; nec ullibi expresse sub his verbis occurrit, etsi quantum ad sensum ex illius Comment. in psal. 4 et 6, et hom. 4 de Poenitentia, et hom. 11 in epist. ad Philipp. colligi potest, et ex aliis passim locis (Ez edit. P. Nicolai).

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, in quantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non primo operationem respiciat sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam divinum quod animae confert.

Ad tertium dicendum, quod bonitas quam virtus habenti confert, est bonitas perfectionis in comparatione ad opus; sed gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod gratia praeveniens dicitur fides, non quod per essentiam gratia a fide non differat, sed quia in justificatione quam gratia causat, primus motus fidei invenitur; et ideo cum habitudinis et habitus per effectus nobis innotescent, illud in quo primo gratia manifestatur, est fides; et propter hoc fidem gratiam praeveniensem dicit.

Ad quintum dicendum, quod caritas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Caritas enim est forma virtutum ex parte actus, in quantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus obiectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentis et actibus ordinatis, quod illa quae altior finem respicit, largitur formam arti quae sub ipsa est, ejus actus in suum finem ordinatur: sicut patet quia gubernator ostendit factori navis, qualis debeat esse forma temonis. Unde caritas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem: sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur: et ideo non oportet quod gratia sit idem quod caritas, quamvis caritas nunquam possit esse sine gratia.

ARTICULUS V.

Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem. — (1-2, qu. 111, art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter gratia per operantem et cooperantem dividatur. Quia, ut dictum est, gratia non per se respicit opus. Sed unumquodque dividendum est secundum hoc quod sibi per se convenit, ut in 7 Metaph. (text. 45) dicitur. Ergo videtur, cum operans et cooperans respectu operis dicantur, quod inconvenienter gratia per haec duo distinguatur.

2. Praeterea, si gratia est operans, oportet quod aliquid in anima operetur. Aut ergo seipsam, aut aliquid aliud. Sed seipsam non facit, cum nihil sui ipsius causa sit, nec est signare aliquid aliud quod in anima operetur. Ergo videtur quod inconvenienter aliqua gratia operans dicatur.

3. Praeterea, nullum opus est tantum gratiae quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur quod gratia quaelibet cooperans dici debeat.

4. Praeterea, illud quod cooperatur alicui non se habet sicut principale in operatione. Sed in o. S. Th. Opera omnia. V. 6.

mi operatione in qua liberum arbitrium et gratia conveniunt, gratia principale obtinet. Ergo inconvenienter gratia cooperans nominatur.

5. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia (cap. 52), quod gratia praevenerit ut pie vivamus et subsequatur ut semper cum illo vivamus; et nunc (1) praevenerit ut vocemur, et tunc subsequatur ut glorificemur; et illa gratia praeveniens statum praesentis vitae respicit, et gratia subsequens, statum gloriae. Cum igitur operans et cooperans ad praesentem vitam pertineant, videtur quod gratia operans et cooperans non sint idem quod praeveniens et subsequens, ut Magister innuit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est praemium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. In actibus etiam est quidam ordo: quia primum est opus interioris voluntatis, secundum est opus exterioris voluntatis completum; et secundum hoc quandoque Augustinus diversimode videtur accipere gratiam praeveniensem et subsequentem: quia considerato ordine meriti ad praemium quod sequitur, nominat gratiam praeveniensem, quae principium est merendi; gratiam vero subsequentem, ipsam habitum gloriae, qui in nobis beatam vitam efficit: ut patet in auctoritate inducta. Secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem, ponit gratiam praeveniensem, quae causat motum bonae voluntatis, gratiam vero subsequentem quae opus exterioris complet; unde dicit, quod praevenerit voluntatem ut velit bonum; subsequatur ut compleat, sive perficiat (2); et sic in littera quasi per totum videtur accipere praeveniensem et subsequentem. Secundum vero ordinem esse quod dat ad actum qui est operatio, sic ponit gratiam praeveniensem quae animae quoddam esse salubre confert, et gratiam subsequentem quae opus meritorium causat; unde dicit, quod praevenerit ut sanemur, et subsequatur ut sanati negotiemur. Sed distinctio gratiae operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitae praesentis: unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, per perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicitur idem quod praeveniens et sub-equans.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute; et ideo non est inconveniens si per operantem et cooperantem distinguatur.

Ad secundum dicendum, quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective; sed formaliter, secundum quod

(1) Nicolai omittit et nunc, item et tunc.

(2) Al. persistat.

quaelibet forma facit esse aliquid in subjecto, sicut albedo facit esse album; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus; ita enim gratia motum meritorum voluntatis operatur elicendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod operans dicitur.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur; sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit. Sed secundum aliam acceptionem verum est quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio; et tamen quia se habet gratia ut principale, quia inclinatur in talem actum per modum ejusdem naturae, ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.

Ad quartum dicendum, quod si dicatur gratia cooperans secundum quod causat quemcumque motum vel extrinsecum vel intrinsecum; sic dicitur cooperans non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est; unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum; et propter hoc dicitur cooperans, quasi completis illud quod per liberum arbitrium ut praefacens exhibetur. Si autem accipatur cooperans prout respicit actum exteriorum tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum: actus enim interiores in moralibus potius sunt exterioribus, ut (in 10 Ethic., cap. 12) Philosophus dicit; unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans; et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quantum ad illum modum acceptionis gratiae praevientis et subsequens operans et cooperans praevientis et subsequens non respondeat; tamen secundum alias acceptiones penitus idem sunt; et hoc modo Magister in littera sumit.

ARTICULUS VI.

Utrum gratia sit multiplex in anima.
(*de Ver., qu. 27, art. 3.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia in anima multiplicetur. Divisiones enim gratiarum sunt, ut 1 Corinth. 12 dicitur. Sed divisio est causa numeri et multitudinis; unde secundum Isidorum (1) numerus dicitur quasi nutus memoris, id est divisionis. Ergo videtur quod in una anima inveniatur multae gratiae.

(1) Nihil tale in Isidoro nunc occurrit; sed quod numero numerus nomen dedit, et a sui frequentatione vocabulum invidit, quia nempe plerumque materia numeri numerus est, ut ex lib. 5 Ethic., vel origium, cap. 4, colligitur; nec significat quiddam nutus memoris, id est divisionis (Ex edit. P. Nicolai).

2. Praeterea, non potest idem esse prius et posterius, praecedens et subsequens. Ergo cum in uno homine inveniatur gratia praeviens et subsequens, videtur quod oporteat plures gratias in uno et eodem homine esse.

3. Praeterea, omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quae informat, cum diversorum diversae sint formae. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod cum virtutes sint diversae, oporteat gratias esse multiplicatas.

4. Praeterea, ea quae differunt secundum genus, non reducuntur in idem principium. Sed virtutes a donis etiam secundum genus differunt, similiter a gratis sacramentalibus. Ergo videtur quod a diversis gratis oriuntur.

5. Praeterea, gratia datur in diversis sacramentis; et una habita, non habetur alia. Quaecumque autem hoc modo se habent quod unum est sine altero, oportet esse numerata et distincta. Ergo videtur quod gratia non manet tantum una sed per essentiam multiplicatur.

Sed contra, perfectio proportionatur perfectibili. Sed gratia perficit immediate essentiam animae, ut dictum est. Cum igitur essentia animae sit una multiplicata in potentiis, videtur quod etiam gratia sit una multiplicata in virtutibus.

Praeterea, illud quod convenit diversis secundum eandem rationem, oportet quod ab uno principio procedat. Sed eadem ratio merendi est in omnibus actibus meritoriis: cum igitur gratia sit principium merendi, videtur quod gratia sit una tantum, non multiplicata.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum illos qui dicunt, quod gratia et virtus realiter non differunt, sed solum ratione, necesse est ponere quod gratia multiplicetur per essentiam secundum numerum virtutum: quamvis enim possint dicere, quod multiplicatio non contingit in virtutibus secundum quod habent rationem virtutum; nihilominus tamen oportet dicere quod sint plures gratiae per esse diversae. Sed secundum opinionem quae ponit gratiam a virtute differentem, est multiplex modus dicendi.

Quidam enim, qui ponunt gratiam non esse sicut in subjecto in essentia animae, necesse habent ponere quod sint plures gratiae secundum numerum virtutum distinctae: non enim potest esse ut idem accidens numero in diversis substantiis sit. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum, ponitur in eodem subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, vel per prius vel per posterius, secundum quod quaedam virtutes per prius a gratia informantur quam aliae: non enim potest dici, quod sit idem lumen numero quod colores diversorum corporum informant, nisi secundum quod accipitur in uno subjecto continuo, quod est aer: si enim consideretur ut receptum in superficiebus diversorum corporum, oportet de necessitate quod secundum numerum multiplicetur, cum accidens multiplicetur multiplicato subjecto.

Quidam vero dicunt, quod gratia est sicut in subjecto in essentia animae in qua omnes potentiae sicut in centro colliguntur; unde sicut lineae et radii in centro ununtur, et secundum quod magis a centro elongantur, plus ab invicem dividuntur; ita etiam gratia secundum quod in essentia animae consistit, est una; multiplicatur autem

secundum quod in diversas potentias diffunditur, in quibus rationem virtutis accipit. Sed ista opinio videtur supponere quod gratia et virtus non differant secundum speciem vel rationem, sed solum secundum diversitatem subjecti. Si enim aliter rationis est virtus a gratia, tunc ex multiplicatione virtutum in potentiis non sequeretur multiplicatio gratiae: quia diffusiones gratiae in potentiis nomen et rationem gratiae amitterent: sicut si lumen a centro diffundatur per diversos radios, quamdiu manet in ratione luminis, dicitur lumen multiplicari et dividi; sed si secundum diversas lineas diffusionis luminis, lineae rationes diversorum colorum acciperent, tunc diceretur quod lumen esset tantum unum, scilicet quod est in centro, et quod colores in diversis lineis causati essent multi: nisi forte dicant, quod diffusio gratiae in potentiis est praeter essentiam virtutis, sicut diffusio lucis super colores, qui efficiuntur per cum visibiles actu, secundum quorundam opinionem, est praeter essentiam coloris, ut dictum est; ut sicut lux super colores diffusa praebet coloribus quod sint visibiles actu, ita diffusiones gratiae quasi quidam radii eius praebent virtutibus efficaciam merendi: sic enim radius gratiae receptus in potentia retinet rationem lucis, et differret a gratia quae est in essentia animae, sicut lumen a luce; et ita gratia prout esset in essentia animae, esset una, sed gratiae diffusae in potentiis essent multae. Sed hoc non potest stare: quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo: unum est ut agens actum dignus vita aeterna habeatur; et ad hoc sufficit gratia quae est in essentia animae animam gratificans; aliud est ut actus ipse sit in debitum finem relatus, et debitis circumstantiis vestitus; et ad hoc sufficit virtus; unde ad elicendum actum meritorium non requiritur aliquid praeter gratiam quae est in essentia, et virtutem quae est in potentia animae, quasi aliqua diffusio gratiae ab essentia animae perveniat in potentiam praeter virtutem.

Et ideo alii melius dicunt, quod scilicet gratia est una tantum non multiplicata: virtutes autem sunt multae; quae quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant; sicut etiam potentiae animae ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiae et essentiae; et ideo potentiae multiplicantur, sed essentia manet tantum una: quae omnes conveniunt in hoc quod convenit eis secundum quod sunt in tali essentia: distinguuntur autem secundum diversas rationes potentiarum; ita etiam et virtutes conveniunt in ratione merendi quae virtutes eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, inquantum virtutes sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et haec quidem dona, plura et divisa sunt. Sed nos hic loquimur de gratia prout est primum donum, gratam faciens animam.

Ad secundum dicendum, quod quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, praeviens et subsequens, non differunt essentia, sed ratione tantum: una enim forma est quae dat esse, et quae est principium

operis: unum etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum; unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur praeviens et subsequens propter ordinem gratiae ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae est intrinseca rei et quasi constitutiva ejus; sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi; unde oportet quod primum principium a quo rationem merendi habent sit unum; et quod diversitas eorum in genere et in specie, sit ex diversitate actuum et objectorum.

Ad quintum dicendum, quod gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato consequuntur, contra quas praecipue gratiae sacramentalis ordinantur: et ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ordinatur ad diversum actum, ita etiam differt una gratia sacramentalis ab alia per hoc quod ad diversos effectus ordinatur; unde sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiae, ita etiam ex multiplicatione sacramentorum non sequitur multiplicatio illius gratiae de qua nunc loquimur: quia illae etiam perfectiones quae in diversis sacramentis conferuntur, quaedam emanationes sunt illius gratiae de qua nunc loquimur, sicut et virtutes. Sed quia non habent propria nomina, ideo communiter nomine gratiae nuncupantur.

Expositio textus.

Haec est gratia operans et cooperans; de qua scilicet supra mentionem fecit cum dixit: Ipsa gratia praevient ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus.

Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipsendum. Sciendum quod hic non definit voluntatem quae est potentia, sed voluntatem quae est actus: hoc enim commune est fere in omnibus potentiis animae, ut eodem nomine potentia et actus nominetur; et sic fere per totum hic voluntas accipitur.

Sed ipsa mereatur augeri, ut aucta mereatur et perfici. De augmento gratiae eodem modo potest disputari sicut de augmento caritatis, de quo supra dictum est, 1 lib., dist. 17.

Cetera potest homo nolens; credere autem non nisi volens. Intelligendum est de actibus exterioribus, non autem de interioribus: quia diligere nullus potest nisi volens.

Sequitur tardus aut nullus affectus. Iste affectus est per modum operationis praecedentis habitum virtutis: quia ex sola deliberatione rationis procedit: sed affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quae sequitur habitum: quia signum oportet habitus accipere fientem (1) in opere delectationem, ut (in 2 Ethic.) Philosophus dicit.

(1) Al. fientem.