

DISTINCTIO XXVII.

Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quaeritur.

Si vero quaeritur, quomodo illa gratia praeveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit sine libero arbitrio: et quid sit ipsa gratia, an virtus an non; et si virtus, an actus vel non; ut hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in 1 lib. Retractionum: « Virtutes (inquit) quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorundamlibet corporum sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiae vero animae sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. » Item (ibid.) : « Virtutibus nemo male utitur. Ceteris autem bonis, idest mediis et minimis, non solum bene sed etiam male quique uti potest: et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non nisi bene uti possumus. Nemo autem bene utendo, male utitur. Non solum autem magna; sed etiam media et minima bona esse praesertim bonitas Dei. » Ecce habes tria genera bonorum distincta.

In quibus bonis sit liberum arbitrium.

Quaeritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus in 1 lib. Retractionum (ut sup.) ait ita: « In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium: quia et male illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonum autem opus eius jam virtus est, quae in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Ex quibus bona et magna, et media et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis: quia virtus est, et in magnis numeratur bonis. » Attende diligenter quae dicta sunt, et confer in unum: sic enim aperietur quod supra quaerebatur. Dixit equidem, opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bene uti possumus, idest mediis, in quibus posuit liberum arbitrium, cuius quoque bonum usum dixit esse virtutem: quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit: quia aliud est virtus, aliud opus eius.

(1) De virtute, quid sit et quid actus eius.

Hic videndum est, quid sit virtus et quid sit actus vel opus eius. Virtus est, ut ait Augustinus (lib. 2 de lib. Arbitr. cap. 18), bona qualitas mentis quae recte vivitur, et quia nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur; ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute iustitiae Augustinus docet super illum locum Psalmi (118): « Feci iudicium et iustitiam; » ita dicens: « Iustitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideoque cum ait Propheta ex persona Ecclesiae, Feci iustitiam, non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus eius intelligi voluit. » Ecce aperte insinuat hic quod iustitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus iidem intelligendum est.

De fide fidem dicit, quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

Nam de gratia fidei Ephesius scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit inquit (cap. 2, 8): « Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est; » quod a sanctis ita exponitur: Hoc, idest fides, non est ex vi naturae nostrae, quia donum Dei pure est. Ecce et hic manifeste traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis, quod superioribus consonat; ubi dictum est, gratiam praevenientem vel operantem esse virtutem quae voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Augustinus in lib. de Spiritu et littera (cap. 9) ait: « Iustificati sumus non per liberam voluntatem sed per Christi gratiam; non quod sine voluntate nostra fiat; sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat legem. »

(1) Hinc exordium habet distinctio 27, opus Magistrum.

De gratia quae liberat voluntatem: quae si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis.

Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis aut eam potius sanet ac praeparat, ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum: ut enim ait Augustinus (in 1 libro de Retractione, cap. 6), « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. » Item in libro de duabus Animabus (cap. 12): « Animae si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus. » Hic aperte ostenditur quod motus animi sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non in eruditae tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam quae animam informat, et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvat, ut ad bonum moveatur et erigatur; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi; et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat, nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus: nec terra germen vel fructus, nec germen fructus: ita gratia terrae mentis nostrae, idest arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinae benedictionis, idest inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo quia rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet; idest sanat et praeparatur ut bonum velit, secundum quod dicitur operans; et juvat ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans; et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

(Quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur.

Cum vero ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis datus, idest Deus, vel potius gratia gratis data, quae voluntatem hominis praeparat. Non enim magnum esset, si haec a Deo diceretur esse a quo sunt omnia; sed potius eius gratia gratis data intelligitur ex qua bona merita incipiunt: quae cum ex sola gratia esse dicuntur, non excluditur liberum arbitrium: quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causae principalis gratiae attribuitur: quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia quae excitat liberum arbitrium, et sanat atque juvat voluntatem hominis ut sit bona.

Quod bona voluntas gratiae principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritorium.

Quae ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, immo gratiae, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum (epist. 105): « Quid est meritum hominis aut gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis faciat nisi gratia? » Ex gratia enim, ut dictum est, quae praeparat et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio, proceat in anima bonus affectus, sive bonus motus mentis, et hoc est primum totum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere; ita ex caritate et libero arbitrio alius quidam motus procedit, scilicet diligere, bonus valde. Sic de ceteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus et nostra merita sunt, et dona Dei, quibus mereamur et ipsorum augmentationem, et alia quae consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem et alia.

Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur quia per actum fi-

(1) Nicolai: peccato teneri.

dei meretur illa. Similiter de caritate et de iustitia, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus praeveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, iam ipsa ex libero arbitrio originem haberet: quod quia non est, sic dicitur esse meritum quia actus eius est meritum; si tamen adit caritas sine qua nec credere nec sperare meritum vitae est. Unde apparet vere quia caritas est Spiritus sanctus, quae animae qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur: sine qua animae qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratia quae non est, sed facit meritum.

Ex muneribus itaque vel actibus virtutum boni sumus, et iuste vivimus, et ex gratia, quae non est meritum sed facit (non tamen sine libero arbitrio) proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus eorumque progressus atque bona opera quae Deus remunerat in nobis; et haec ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus ad Sixtum presbyterum (ubi sup.): « Cum coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita aeterna, quae in fine a Deo meritis praecedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis data. » Nec ideo gratis, sed in nobis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur. » Ex praemissis jam intuscere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens mereatur augeri, et alia, et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus vel non. Ostensum est enim supra ex parte quorundam, quod ipsa est virtus; et virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra (dist. 26) Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, idest actum virtutis. Alioquin sibi contradicere videretur, quia etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter.

Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio; sed ex virtute principaliter: et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia praeveniens, quae et virtus non, usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quae nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero liberi arbitrii, et ex Deo est, et ex nobis; et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur; hic Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit, quod Apostolus novit dicens (1 Corinth. 13, 10): « Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit. » Super quod locum (1) Augustinus

(1) Non ex professo, sed ex occasione lib. de Grat. et lib. Arb. cap. 5 ubi paulo aliter, et plenius: Meritum fuit in Apostolo Paulo, sed malum, quando persequatur Ecclesiam. Cum ergo haberet hoc meritum malum, redditum est ei bonum pro malo, in quo sensu adjunxit: Gratia Dei sum id quod sum. Alique ut ostenderet liberum arbitrium, mox addidit: Et gratia ejus in me vacua non fuit etc. Et paulo post: Nec tamen ipsa voluntas est; ut in eum locum Beda refert (Ex edit. P. Nicolai).

Diviso textus.

Postquam distinxit gratiam in operantem et cooperantem, hic quaerit ad quod genus reducat, utrum scilicet sit actus vel qualitas mentis; ponens eandem questionem de gratia et virtute: vel quia eadem ratio est de utroque, vel forte quia huiusmodi opinionis fuit quod gratia a virtute non differt. Dividitur autem in partes duas: in prima movet dubitationem; in secunda determinat eam, ibi: Hic videndum est quid sit virtus. Ubi etiam secundum

ita sit (de Gratia, et lib. Arb. ad Valent., cap. 3): « Re- » de gratiam nominat, primum enim solam gratiam dat Deus; » et nominis gratiam nominat, cum non praecedat nisi » mala merita; sed post per gratiam incipit merita bo- » na. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: » Et gratia ejus in me vacua non fuit. Et ne ipsa voluntas » sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit: Non » autem ego solus, scilicet sine gratia (1), sed gratia Dei » mecum, idest cum libero arbitrio. Plane cum data fuerit » gratia; incipit esse nostra merita bona; per illam tamen, » quia si illa defuerit, cadit homo. »

Aliorum sententia hic ostenditur: qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, idest actus mentis.

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum; non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt; exteriores vero qui per corpus generantur non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum; et ideo quod Augustinus dicit, opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipitur: quod vero dictum bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligitur, et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo: quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen quoniam (2), nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipitur: quia Deus est, qui operatur in nobis et velle et operari bonum.

Quibus auctoritatibus munitur quod dicunt.

Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit enim Augustinus super Joannem (tract. 40): « Quid est fides? Credere quod non vides. Crede autem motus mentis est. » Idem in lib. 3 de Doctr. christ. (cap. 20): « Caritatem autem voco motum animi. » Si vero caritas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentibus praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquit: « Fides est credere quod non vides, » idest fides est virtus quae creditur quod non videtur. Item caritas est motus animi, idest gratia quae movetur animus ad diligendum. Et quod haec et his similia ita accipienda sint, ex his conicitur quae alibi Augustinus ait: nam in 2 lib. Questionum Evangel. (cap. 59) inquit: « Est fides quae creditur ea quae non videntur, » quae proprie dicitur fides. » Idem in 15 lib. de Trinitate (cap. 12): « Alia sunt ea quae creditur, aliud est fides » quae creditur. » Ex quibus verbis sic arguendum procedit. Aliud est credere, aliud est illud quod creditur (3). Praedictum autem est, fidem id esse quod creditur. Sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quod creditur. Addunt quoque. Virtus opus Dei tantum est quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii. Non est itaque virtus. Praemissis aliisque rationibus ac testimoniis innuntur utrique. Horum autem iudicium diligenter lectoris relinquere examini, ad alia properamus.

- (1) Al. deest sine gratia.
(2) Subintelligit operari, vel quid simile.
(3) Al. deest sequentia usque ad illud, sic ergo.

quosdam, 27 distinctio incipit. Circa primum duo facit: primo movet questionem dubitationem, ibi: Ut autem hoc aperte insinuari valeat, praemittendum est, tria esse genera bonorum. Ubi quendam contrarietatem ex dictis Augustini colligit. Primo enim ponit verba ejus in quibus dicitur, opus virtutis esse bonum usum liberi arbitrii; secundo ibi: Quaeritur autem in quibus (1) bonis contineatur liberum arbitrium, ponuntur quaedam verba ejus-

(1) Al. inquiritur, in quibus etc.

dem, in quibus dicit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem; quae duo adversantur: quia opus virtutis non est virtus: unde si usus liberi arbitrii est virtus, non est opus virtutis.

Hic videndum est, quid sit virtus. Hic determinat dubitationem: et primo determinat secundum unam opinionem, quod virtus, sive gratia, non sit actus; secundo determinat secundum aliorum opinionem, quod virtus sit actus, ibi: *Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod virtus seu gratia, non est actus: quo supposito, ostendit secundo, quomodo per gratiam quis mereri dicitur; quod dubium ex praedicta determinatione relinquitur, cum omne meritum in actu consistat, ibi: *Cum vero (1) ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratis data.* Circa primum intendit talem rationem. Virtutis causa Deus in nobis est, et non nos. Sed cujuslibet actus nostri causa nos sumus. Ergo nullus actus est virtus. Si ergo gratia est virtus, vel aliquid simile virtuti, gratia non est actus. Circa hoc aliter hoc modo procedit. Primo probat hanc, quod virtutem solus Deus in nobis operetur. Secundo assumit hanc, quod actus quilibet in nobis causatur ex libero arbitrio, ibi: *Si igitur gratia quae sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est . . . consequitur ut virtus non ex libero sit arbitrio.* Tertio concludit propositum, ibi: *Propterea quidam non invidite tradunt, virtutem esse bonam mentis qualitatem, esse formam, quae animam informat.* Primum ostendit tripliciter: primo de virtute in communi per ejus definitionem; secundo de virtute iustitiae per auctoritatem Augustini, ibi: *Sicut de virtute iustitiae Augustinus docet; tertio de virtute fidei, quam etiam gratiam nominari dicit, ibi: Nam de gratia fidei Ephesus scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit.*

Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere; aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data. Ostendo quod gratia non sit actus, hic ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur; et dividitur in partes duas: in prima ostendit propositum; in secunda ex dictis colligit dubitationis solutionem, ibi: *Ex praemissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia praeveniens mereatur augeri.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod principaliter causa meriti est gratia; secundo ostendit, quomodo per eam quis mereri dicitur, in quantum videlicet per ejus actum quis meretur, ibi: *Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam aeternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa; tertio concludit propositum, ibi: Et manebit itaque virtutum boni sumus.*

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum. Hic determinat quaestionem secundum aliam opinionem in contrariam partem; et circa hoc tria facit: primo ponit eorum opinionem; secundo ponit probationes ipsorum, ibi: *Quod autem virtutes sint motus (2) mentis, testimoniis sanctorum astruunt; tertio ponit responsiones ad illas probationes secundum primam opinionem, ibi:*

(1) Al. ergo.

(2) Al. quidam virtutes sint motus etc.

Quibus aliis respondentes, praemissa verba Augustini ita intelligenda fore inquirunt.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.^o in quo genere sit virtus, utrum scilicet in genere actus, vel habitus; 2.^o de definitione virtutis quam Augustinus in littera ponit; 3.^o utrum contingat secundum actum virtutis et gratiae ex condigno vitam aeternam mereri; 4.^o utrum possit aliquis sibi mereri gratiam; 5.^o utrum possit aliquis sibi mereri gratiae augmentum; 6.^o utrum unus possit alii primam gratiam mereri.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtus sit habitus.

(1-2, quaest. 33, art. 1; et de Virt. quaest. 1, art. 1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit habitus. Ultimum enim rei non ponitur in alio genere quam res ipsa. Sed, ut in 1 Caeli et Muod. (text. 116) Philosophus dicit, virtus est ultimum in re de potentia. Ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiae.

2. Praeterea, potentiae naturales non sunt magis perfectae quam potentiae rationales. Sed potentiae naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli. Ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiae; ergo virtus vel est potentia, vel est actus.

3. Si dicatur, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut potentiae determinentur ad unum; contra. Potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest. Sed potentia rationalis perfecta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum in 1 de Somno et Vigil. (text. 2); et quamvis etiam esset in aliquo actu, posset nihilominus in contrarium actum inclinari. Ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum.

4. Praeterea, praemium respondet merito. Sed meritum est ipse actus bonus liberi arbitrii. Cum igitur virtuti et gratiae debeatur praemium, videtur quod virtus vel gratia sit actus.

5. Praeterea, medium est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus est media inter passiones, ut in 2 Ethic. (cap. 5) patet. Ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus; nam et actiones animae passiones dicuntur, ut in 6 princip. dicitur.

In contrarium est quod Philosophus in 2 Eth. (cap. 4, graeco-lat.) dicit, quod virtus est habitus electivus in medietate consistens etc.

Praeterea, ex virtutibus sumus boni. Sed bonitatem gratuitam non habemus ex actibus. Ergo virtus et gratia non est actus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum effectus proportionetur suae causae, oportet actum potentiae rationalis ipsi potentiae proportionatum esse. In actu autem virtutis non solum consideratur substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi: non enim qui caste operatur quocumque modo, castus est, sed qui facit et delectabiliter, ut ex 1 Eth. (cap. 15) habetur. Delectatio autem ex convenien-

tia causatur, sicut et in sensibilibus patet quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem. Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiae superaddi, ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, unde cumque canetur: et hoc dicimus esse habitum virtutis; et ideo dicit Philosophus in 2 Ethic. (ubi sup.), quod signum generati habitus oportet accipere scientem in opere delectationem. Hinc etiam est quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum ejusdem naturae: propter quod dicit Tullius (1) (in proem. Rhct.), quod virtus est habitus, modo naturae, rationi consentaneus: sicut enim gravitas deorsum tendit, ita castitas casta operatur. Hinc etiam est quod in natura completa, ejus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quia ipsa potentia ex seipsa proportionata est ad actum perfectum, ut in Deo patet. Et sic patet quod prima opinio veritatem continet: secunda vero et a dictis sanctorum discordat, et philosophiae non convenit, sed ex quibusdam auctoritatibus prave intellectis ortum habuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducit in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineae, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam: sic autem virtus non est ultimum potentiae; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum: quia altissimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit.

Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt determinatae ad suos actus ex seipsis, unde non indigent habitu determinante, scilicet potentiae rationales, quae ad utrumlibet sunt.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod virtutes habent quodam actus qui continui sunt, nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur; non enim virtutes posse otiosas esse aestimant. Sed actus est duplex: scilicet primus, ut esse est actus formae; et talis actus virtutis continuus est: manente enim castitate continue manet esse castum; et actus secundus, qui est operatio; et hunc non contingit continuum esse; hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiae quam perficit; sicut nulla forma quae non est per se subsistens, habet operationem praeter communicationem subjecti, nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbitrio, et praecipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est, quod natura potentiae per habitum non tollitur, potentiae autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit; unde etiam si virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere; et non oportet quod continue sequatur inclinationem virtutis; habet enim actus virtutis aliquid a potentia (2), ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet facilius fiat.

Ad quartum dicendum, quod alio modo respondet praemium gratiae et merito: gratiae enim re-

spondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi; unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo: ipsi autem actui, qui meriti dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur; quia, ut in 1 Ethic. (cap. 8) dicitur, quemadmodum in olympiadicis non optime et fortissimè coronantur, sed agonizantes; horum autem quidam, scilicet qui vincunt; ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantes, illustres fiunt; quod etiam sententia Apostoli congruit, 2 Timoth. 2, 5: Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.

Ad quantum dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter: scilicet essentialiter, et effective. Essentialiter quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus virtuosos, quibus aequaliter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentialiter virtuti, cum aliqua virtus invenitur quae hoc modo non est medium, scilicet iustitia, ut ex 3 Ethic. (cap. 10), patet. Iustitiae enim quasi aequalitati et medio opponitur abundantia ejus qui plus habet quam justum sit, quod ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiae habens; et etiam defectus illius qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est; et ita iustitia non est medium inter duo vitia. Effective vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit unde non oportet quod sit in genere passionis.

ARTICULUS II.

Utrum definitio virtutis posita ab Augustino sit conveniens. — (1-2, quaest. 33, art. 4; et de Virt., quaest. 1, art. 2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter virtutem definiat. Sicut enim in 2 Top. (cap. 2) dicitur, nullum genus denominative praedicatur de sua specie. Sed bonitas est genus virtutis; est enim virtus, ut Philosophus in 1 Ethic. (cap. 10) dicit, quia quis bonus est, et quae opus bonum reddit. Ergo inconvenienter dicitur virtus bona qualitas.

2. Praeterea, illud quod transcendit genus, non debet poni ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis, cum sit convertibile cum ente. Ergo inconvenienter ponitur ut differentia qualitatis, cum dicitur bona qualitas mentis.

3. Praeterea, subjectum quod ponitur in definitione alienius accidentis, debet esse convertibile cum illo. Sed mens non hoc modo se habet ad virtutem; non enim omnis virtus est in mente sicut in subjecto; sed quaedam in concupiscibili, quaedam in irascibili, et sic de aliis. Ergo inconvenienter ponitur mens ut subjectum commune virtutis in ejus definitione.

4. Praeterea, illud quod est alienius speciei proprium, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudinem appropriat sibi iustitia; unde Anselmus (dialog. de Verit., cap. 15) dicit, quod iustitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo inconvenienter in definitione virtutis communis ponitur: *Qua recte vivitur.*

5. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re male utitur ea. Sed multi de virtutibus superbiunt; quia, ut Augustinus in regula dicit, superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo falsum est quod dicitur: *Qua nullus male utitur.*

(1) Ut videtur est lib. 2 de Inventione (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Al. in potentia.

6. Praeterea, quicumque recte vivit, non male utitur. Cum ergo dixerit virtutem esse *qua recte vivitur*, superflue addidit: *Qua nullus male utitur*.

7. Praeterea, Augustinus dicit (de Verb. Apost., serm. 13, cap. 11): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Sed justificatio non est nisi per virtutem. Ergo falsum est quod sequitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

8. Praeterea, cuiusque convenit definitio, convenit et definitum. Sed gratia non est virtus, ut supra dictum est; et tamen huiusmodi definitio convenit sibi. Ergo haec non est definitio virtutis.

9. Praeterea, unius rei unica debet esse definitio, sicut et unum esse. Si ergo quaedam aliae definitiones de virtute assignentur, si illae convenientes sunt, videtur quod ista sit incompetens.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus, et differentiam, cum dicit, *Bona qualitas*; et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit, *Mentis*; et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit: *Qua recte vivitur*, et *qua nullus male utitur*; et causam efficientem, cum dicit: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in nominibus illis quae expriment formas generales, et quae expriment formas speciales. Forma enim specialis quae informat subjectum aliquod, non informatur alia forma ejusdem rationis; sicut color non informatur colore, sed forte luce; unde non potest dici color coloratus, sed forte clarus; et similiter nec albedo colorata. Contingit autem quod illud quod est perfectio unius secundum unam rationem, sit perfectum ab alio secundum rationem aliam; sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem, et superficies corpus, cujus terminus est; et ideo perfectio potest dici perfecta; et similiter in omnibus aliis quae expriment perfectionem in communi, sicut est hoc nomen *bonum*; et inde est quod virtus quae dicitur bonitas animae secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et speciem trahit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem, ut in 5 Metaphys. (text. 19) dicitur. Cuius ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis; et ideo quamvis invenitur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quae finem sibi praestituunt, et intentionem finis cognoscunt; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur; et propter hoc horum habituum *bonum* et *malum* sunt differentiae constitutivae, non quidem prout communiter sumuntur, sed per modum iam dictum.

Ad tertium dicendum, quod in definitione accidentis non debet poni nisi subjectum ejus. Quamvis autem contingat virtutem in aliqua potentia ut in subjecto esse quae essentialiter mens non est, non tamen habet quod sit subjectum virtutis, nisi inquantum aliquid mentis et rationis participat; unde Philosophus in 1 Ethic. (cap. ult.) dicit, quod rationale est subjectum virtutis, vel rationale essentialiter, vel rationale per participationem.

Ad quartum dicendum, quod Anselmus videtur definire iustitiam, non quae est specialis virtus, sed iustitiam generalem, quae a Philosopho legalis dicitur, et est idem subjectum cum virtute, differens ratione tantum, ut ex 3 Ethic. (cap. 5) patet. Si tamen pro iustitia speciali sumatur, sciendum est, quod rectitudo potest accipi dupliciter: vel secundum commensurationem rei ad rem; et sic rectitudinem vindicat sibi iustitia, quae aequalitatem in datis et acceptis constituit, ut in 3 Ethic. (cap. 5) dicitur: aut secundum commensurationem actus ad finem, et ad iudicium rationis; et sic rectitudo cuiuslibet virtutis convenit, et ita sumitur hic.

Ad quintum dicendum, quod uti aliquo dicitur dupliciter: vel sicut forma, quae est principium usus; et hoc modo virtute nullus male utitur, quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest: vel sicut obiecto; et hoc modo virtutibus male uti contingit, sicut patet de illis qui de eis superbiunt.

Ad sextum dicendum, quod recte vivere contingit duobus, scilicet virtute, et libero arbitrio; sed libero arbitrio contingit male uti: et ideo ad differentiam ejus additur, *Qua nemo male utitur*; quamvis enim qui recte vivit, non male utatur, tamen quomodocumque recte vivere (1) tale est ut eo nullus male utatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus non iustificat nos sine nobis consentientibus: quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit (lib. 2 de Fid. orth., cap. 12 et 50). Iustificat, tamen nos sine nobis virtutem causantibus.

Ad octavum dicendum, quod si stricte accipiat haec definitio, gratiae non convenit: quia per hoc quod dicitur: *Qua recte vivitur*, ostenditur virtus esse principium rectae operationis; non enim sumitur hic recte vivere, secundum quod est esse viventis, sed secundum quod est operatio rei vivae. Gratia autem non est principium recti operis, nisi mediante virtute; et ideo non est illud quo immediate recte vivitur.

Ad nonum dicendum, quod si accipiat definitio rei quae completitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quae est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. Dicta autem definitio virtutis complectitur omnes causas ejus, ut dictum est; invenitur autem et aliae quae aliquas harum expriment, sicut illa Philosophi (2 Ethic., cap. 6): *Habitus electivus in medietate consistens etc.* quae exprimit formalia virtutis, et actum ejus; et illa quae est in 7 Phys. (text. 17): *Dispositio perfecti ad optimum*, exprimit ordinem ad finem; et diversae descriptiones, diversas conditiones virtutis expriment; et sic non est inconveniens, si de virtute plures definitiones dantur.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit mereri ex condigno vitam aeternam per actus virtutis. — (1-2, qu. 114, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit ex condigno vitam aeternam mereri per actus virtutis. Primo per id quod habetur

(1) Al. vivitur.

ad Rom. 8, 18: *Non sunt condignae passionis hujus temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis*. Sed per passionem quas sancti sustinent maxime merentur. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereatur.

2. Praeterea, condignum importat aequalitatem dignitatis. Sed impossibile est quod actus humanus aequetur in dignitate praemio vitae aeternae, quod est ipse Deus. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam aeternam mereri possit.

3. Praeterea, ille qui reddit quod debet, non meretur ulterius (1) praemium. Sed homo bene operans reddit quod debet, ut dicitur Luc. 17, 10: *Cum feceritis omnia quae praecepta sunt vobis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debemus facere, fecimus*. Ergo videtur quod nullus ex condigno, recte vivendo, vitam aeternam mereatur.

4. Praeterea, a quocumque quis meretur, ille debet sibi effici; quia praemium merito debetur. Sed Deus non potest effici debitor. Ergo apud ipsum nihil ex condigno mereri possumus.

5. Praeterea, nullus meretur praemium apud eum qui ejus opere nec juvatur, nec juvari potest. Sed Deus nostris bonis operibus non juvatur, quia bonorum nostrorum non eget, ut in Psal. 15 dicitur. Ergo videtur quod apud ipsum mereri non possumus.

Sed contra, nihil ex justo iudicio redditur, nisi quod quis meretur. Sed vita aeterna corona iustitiae dicitur, quia pro ea redditur ex justo iudicio, sicut depositum redditur; 2 Timoth. 4, 8: *In reliquo reposita est mihi corona iustitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex*. Ergo aliquis coronam iustitiae meretur.

Praeterea, sicut se habet culpa ad poenam, ita et opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno poenam aeternam meretur. Ergo et actus virtutis ex condigno vitam aeternam meretur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dicunt, quod aliquis vitam aeternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt, quod etiam ex condigno potest quis vitam aeternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur aequalitas inter praemium et meritum, secundum rectam aestimationem; ex congruo autem tantum, quando talis aequalitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dante deest. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex aequalitas, scilicet aequalitas quantitatis, et aequalitas proportionis. Secundum quantitatis aequalitatem ex actibus virtutum vitam aeternam ex condigno non meremur: non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum praemium gloriae, quod est finis ejus. Secundum autem aequalitatem proportionis ex condigno meremur vitam aeternam. Attenditur enim aequalitas proportionis, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam aeternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi: et ideo quaedam proportionis aequalitas invenitur inter Deum praemiantem et hominem merentem; quo tamen praemium referatur ad idem genus in quo est meritum: ut si praemium est quod

(1) Al. ultimum.

S. Th. Opera omnia. V. 6.

omnem facultatem humanae naturae excedit, sicut vita aeterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam aeternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species iustitiae, ut in 5 Ethic. (cap. 2) Philosophus dicit, scilicet iustitia distributiva, et commutativa, quae est in contractibus, ut in emptione, et venditione (1); iustitia commutativa respicit aequalitatem arithmetica, quae tendit in aequalitatem quantitatis; iustitia vero distributiva aequalitatem respicit geometricam, quae est aequalitas proportionis. In redditione autem praemii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis a sanctis quandoque inveniantur metaphorice dictum, quod bonis operibus regnum caelorum emittit, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea: et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus per dictum suum intendit excludere aequalitatem quantitatis; quia non est tanta acerbitas praesentium passionum quam gaudium futurae gloriae.

Ad secundum dicendum, quod non requiritur ad condignitatem distributivae iustitiae aequalitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam reddendo quod debet, meretur aliquis: in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitae laudabilis apud homines constituitur. Actus autem iustitiae est laudabilis, sicut et aliarum virtutum; unde et am actus iustitiae meritorius est (quamvis quidam hoc quondam negaverunt) et tamen actus iustitiae in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit; quamvis enim illud quod reddit, quod debitem est alteri, suum non sit; nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et jus merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum iustitiae reddit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus praemium repromissit; et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum, quod in iustitia commutativa ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operationes suas locant in servitium aliorum; sed in iustitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit: potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione iustitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionaliter tribuit.

Ad quintum dicendum, quod illud tenet in iustitia commutativa, sed in distributiva non est necessarium.

(1) Al. in emptione et venditione.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis possit mereri gratiam.
(1-2, qu. 114, art. 3; et cont. Gent., 5 lib., cap. 149.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gratiam mereri possit. Justificatio enim non fit nisi per gratiam. Sed in littera dicitur, quod fides meretur justificationem. Ergo per actum fidei aliquis gratiam meretur.

2. Praeterea, aliquis bene utendo re temporali quam ab aliquo domino accepit, meretur rem prius acceptam, ut equum, aut aliquid hujusmodi. Sed usus gratiae non est minoris efficaciae in merendo quam usus rei temporalis. Ergo aliquis bene utens gratia quam accepit, ipsam meretur.

3. Praeterea, oratio qua quis orat pro se et de his quae expediunt ad salutem, meretur exaudiri a Deo, ut Augustinus (tract. 102 sup. Joan.) dicit. Sed si aliquis in gratia existens orat ut si contingat eum a gratia decidere gratia sibi reddatur, pro se petit maxime expediens ad salutem. Ergo meretur gratiam recuperare.

4. Praeterea, si Deus dat alicui gratiam, aut dat digno, aut indigno. Si dat indigno, insipiens et injustus est, quod impossibile est. Ergo dat digno. Sed nullus est dignus habere aliquid, nisi qui hoc meruit. Ergo quicumque accipit gratiam prius meruit eam.

5. Praeterea, non est minor ordo iustitiae apud Deum in distributione gratiae quam in distributione bonorum naturalium. Sed Plato dicit (in Timaeo), quod formae non dantur a datore, nisi secundum merita naturae. Ergo nec gratia infunditur nisi secundum merita recipientium.

Sed contra, illud quod meritis redditur, non gratis datur. Sed quod gratis non datur non est gratia. Ergo gratia meritis non redditur.

Praeterea, illud quod est principium omnis meriti, non cadit sub merito. Sed gratia est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omni qui meretur, exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod meretur: nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest cum contingere; sicut servus non meretur a domino ut in hereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanae naturae excedit: quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur 1 Cor. 2, 9: *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum*. Unde donum gratiae nullo modo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est, et multo minus ejus qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiae facta, praemio suo sibi proportionato non carent: causant enim quandam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quandam honestatem et jucunditatem et pulchritudinem habent, in quibus praecipue eorum praemium consistit; et aliqua etiam per accidens causant, ut honorum temporalium affluentiam, aut aliquid hujusmodi: quia frequenter, ut Gregorius dicit (Moral., lib. 3, cap. 1), Deus in hoc mundo remunerat eum qui praemium futurae gloriae non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto fides dicitur mereri justificationem, quia in justificatione primo apparet motus fidei: *Oportet enim accedentem ad Deum credere quia est*; Hebr. 11, 6. Non autem ita quod justificatio sub merito cadat.

Ad secundum dicendum, quod in iustitia commutativa contingit quandoque quod praemium, vel id quod est loco praemii, praecedat meritum, ut patet in emptione et venditione: qui enim rem emptam prius accipit quam pretium solvat, quodammodo praemium ante meritum accipit; quod etiam magis patet in eo qui prius accipit praemium laboris sui quam laborem impendat in obsequium alienius. In iustitia autem distributiva hoc non potest accidere, eo quod ibi praemium redditur secundum gradum et dignitatem personae; et ideo secundum illud quod praecedat meritum, oportet quod praemium attendatur, ex quo quidam constituitur in tali dignitate. Unde cum gratia per modum iustitiae distributivae diversis hominibus a Deo detur, non potest esse quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam.

Ad tertium dicendum, quod qui sic orat, non meretur sibi gratiam restitui post amissionem: quia per sequens peccatum oratio praecedens mortificatur, sicut et alia bona merita; nec oratio efficax est ad petendum, quia non instant orat, sed orationem peccando interrupt.

Ad quartum dicendum, quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum; et sic Deus dat gratiam indignis, quia (1) his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri; nec ex hoc sequitur quod sit injustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni qui habent voluntatem resistentem gratiae; et talibus gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit, ut Damascenus dicit (loc. cit.).

Ad quintum dicendum, quod potentia materiae est proportionata ad receptionem formae; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturae; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiae dici, sed dispositiones remotae tantum.

ARTICULUS V.

Utrum aliquis possit mereri augmentum gratiae.
(1-2, qu. 114, art. 8.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit gratiae augmentum mereri. Efficacia enim merendi attenditur secundum quantitatem radicis. Sed si aliquis per actum minoris gratiae majorem gratiam meretur, efficacia merendi excederet radicem gratiae. Ergo non contingit augmentum gratiae mereri.

2. Praeterea, quilibet actus meritorius meretur hoc quod sub merito cadit. Si ergo contingit augmentum gratiae mereri, sequitur quod quolibet actu meritorio gratia augmentabitur; quod falsum est.

3. Praeterea, ex eisdem principiis ex quibus aliquid nascitur, et augmentatur. Cum igitur prin-

(1) Supple. dat.

cipium gratiae sub merito non cadat, videtur quod nec augmentum ejus.

4. Praeterea, nullus meretur illud quod est in ejus potestate. Sed in potestate habentis gratiam est ut non tantum in eo quod est persistat, sed ut in melius proficiat. Ergo ipsum profectum gratiae non contingit mereri.

5. Praeterea, actus remuneratus non expectat ulterius praemium. Sed si contingeret augmentum gratiae mereri, gratia augmentata actus ille remuneratus foret. Ergo ei ulterius praemium non deberetur, quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (epist. 106), quod *gratia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici*; et ita augmentum gratiae sub merito cadit.

Praeterea, magis est gratiam perfici quam gratiam augeri. Sed gloria cadit sub merito, quae nihil aliud est quam perfecta gratia. Ergo et augmentum gratiae sub merito cadit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut culpae redditur duplex poena: una quae comitatur ipsam culpam, ut conscientiae remorsus, et hujusmodi, secundum quod Augustinus dicit in lib. 1 Confess. (cap. 12), quod inordinatus animus sibi ipsi est poena; alia quae infligitur exterius a iudice Deo vel homine: ita etiam duplex est praemium respondens merito: unum quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia; aliud quod pro bono opere redditur a Deo vel homine, ut vita aeterna et quidquid hoc modo redditur. Ad hoc autem duplex praemium diversimode actus meritorius ordinatur: quia ad primum praemium est proportionatus secundum formam suam: verbi gratia, ex hoc ipso quod est actus ab habitu perfecto procedens, delectabilis est; unde in principium actus reducitur sicut in causam: sed ad praemium quod exterius redditur, ordinatur secundum proportionem dignitatis tantum; ut qui tantum meruit, tantum remuneretur in quocumque bono, et qui tantum peccavit tantum puniatur. Secundum hoc ergo dico quod per actum meritorium contingit mereri augmentum gratiae sicut praemium concomitans naturam actus meritorii, cum naturale sit ut omnis actus possit in acquisitionem vel augmentum similis habitus vel effective vel dispositive.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis praemium quod quis meretur, sit majus quam gratia qua meretur, non tamen sequitur quod sit maior efficacia merendi in actu quam exigit gratia informans actum. Constat enim quod per actum meritorium caritate informatum meretur quis caritatem perfectam, qualis est caritas patriae, quae longe major est caritate viae eliciente actum meritorium. Cum enim dicitur, quod efficacia merendi in actu meritorio respondet quantitati gratiae, non intelligitur commensuratio quantitatis praemii ad principium merendi secundum aequalitatem, sed proportionalitas quaedam actus meritorii ad principium merendi: quia quanto caritas et gratia major est, tanto contingit per actum meritorium majus praemium mereri.

Ad secundum dicendum, quod quando actus meritorius se habet ad praemium solum in ratione meriti, tunc verum est quod sicut quis per unum actum ejusdem rationis meretur praemium, ita et per alium. Secus autem est quando actus

meritorius se habet ad praemium non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa; et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiae: unde non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiae mereatur: quia non in quolibet actu meritorio invenitur illi conditio per quam ex actu consequitur augmentum habitus; sed solum in illo actu quo quis utitur accepta gratia secundum proportionem suarum virium, ut in nullo gratiae Dei desit per negligentiam, ut in 1 lib., dist. 17, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod tam augmentum gratiae quam etiam ipsius infusio est a Deo: sed tamen aliter se habent actus nostri ad infusionem gratiae et augmentum ipsius: quia ante infusionem gratiae homo nondum est particeps divini esse; unde actus sui sunt omnino improprietati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturae excedat: sed per gratiam infusam constituitur in esse divino; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiae.

Ad quartum dicendum, quod homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiae a Deo sit; sed quia homo potest per gratiam acceptam augmentum gratiae mereri, disponendo se, ut majoris gratiae capax fiat.

Ad quintum dicendum, quod praemium concomitans actum non excludit ulterius praemium quod per actum (1) redditur; sicut per hoc quod aliquis delectationem ex actu virtutis sentit, non annuit vitae aeternae praemium, cum non sit eadem ratio praemii utrobique. Ita etiam per hoc quod actum meritorium sequitur augmentum gratiae, non impeditur renumeratio quae consistit in ademptione gloriae.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis possit mereri alteri primam gratiam.
(1-2, qu. 114, art. 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus non possit alteri primam gratiam promereri. Accidens enim non extendit se ultra suum subiectum. Sed gratia, quae principium merendi est, accidens est. Ergo efficacia merendi in alium non transit, ut scilicet unus alteri gratiam mereri possit.

2. Praeterea, Christi meritis fuit perfectissimum. Si ergo per alicujus meritum alicui gratia acquiratur, multo fortius hoc per meritum Christi continget. Cum ergo meritum Christi sit sufficientissimum, videtur quod quibus per meritum Christi gratia non acquiratur, nullius meritis gratia acquiratur, praecipue quia pro omnibus passus est, qui vult omnes homines salvos fieri.

3. Praeterea, inter alios actus maxime oratio meritoria videtur. Sed una conditio orationis quam Augustinus (2) ponit, est ut homo pro seipso oret. Ergo videtur quod nullum meritum valeat nisi ei qui meretur.

4. Praeterea, actus hominis magis prodest operanti quam aliis. Sed homo sibi ipsi primam gratiam mereri non potest. Ergo multo minus aliis.

(1) Forte pro actu.

(2) Ut videre est tract. 102 in Joan. (Ex edit. P. Nicolai).

3. Præterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus aliquid accideret, non est causa ejus. Sed si iste paratus est ad gratiam, consequetur eam; et si non est paratus, non habebit, sive alius mereatur, sive non. Ergo videtur quod bonus actus unius non sit causa meritoria gratiæ alterius.

Sed contra est illud quod Augustinus dicit in 1 lib. de Prædestinatione sanctorum (cap. 8), quod unus alii primam gratiam meretur.

Praeterea, Jac. ult. 16, dicit: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Sed salus non est sine gratia. Cum igitur oratio ecclesiæ causa esse non possit, videtur quod unus gratiam alteri mereri possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in sufficiencia causæ ex duobus contingere potest: vel ex imperfectione causæ, ut quando ignis est parvus qui calefacere non potest; aut ex impedimento quod accidit circa effectum, ut si ligna aqua humectantur; et ita cum meritum quodammodo sit causa præmii, dupliciter contingit ut actus meritorius non sufficiat ad præmii consecutionem: vel ex imperfectione actus, vel ex impedimento (1) ejus qui præmii consequi debet. Sed imperfectio actus potest esse duplex: aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quæ meritum causat, sicut sunt actus gratiam præcedentes; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo: aut est in genere talis perfectionis, quæ tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum; et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri: sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibi ipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quæ quodammodo in alios redundat: et propter hoc dicitur, quod Christus, de cujus plenitudine omnes accepimus, Joan. 1, omnibus ex condigno meruit; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. Quantumcumque autem gratia perfecta sit quæ opus meritorium cau-ai, potest impediri effectus meriti vel præmii, dummodo dicatur unus alteri mereri. Sed dicitur aliquis vel alius dupliciter: vel secundum subjectum, sicut sunt diverse personæ, et hoc modo constat quod etiam meritum Christi, nedum merita aliorum, in multis effectum non consequitur, propter eorum indispositionem: aut secundum accidens et secundum rationem, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo, sicut ipse hodie est alter a seipso cras; et inde est quod quando aliquis hodie meretur vitam æternam ut habeat eam in fine vitæ suæ, licet meritum sit sufficiens quantum in se est, tamen potest impediri ne effectum consequatur, per peccatum quod intervenit eras et post eras, ratione cujus dicitur præcedens meritum mortificationem esse. Sed præmii illud quod quis sibi meretur, quod est concomitans meritum, impediri non potest. Secundum hoc ergo patet ex dictis quod aliquis alteri gratiam mereri potest ex congruo et non ex condigno: nec tamen necessarium est quod ille gratiam accipiat, cum aliquis ei gratiam meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur

(1) Al. una ex imperfectione actus, alia ex impedimento etc.

quod accidens non excedit suum subjectum, non intelligitur quod accidens non possit esse principium actionis in alio subjectum tendentis: quia hoc etiam falsum est in omnibus actionibus naturalibus: sed quia accidens non habet esse extra proprium subjectum, nec habet virtutem agendi nisi secundum conditionem sui subjecti.

Ad secundum dicendum, quod meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt; unde est quodammodo sicut causa universalis (1), quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiæ; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ponit conditiones orationis quam necesse est modis omnibus exaudiri; et quia oratio quæ pro altero fit, potest impediri per indispositionem alterius, inde est quod orationis conditionem ponit, ut pro se quis oret. Nec tamen sequitur quod oratio unius alterum non juvet, si impedimentum non interveniat.

Ad quartum dicendum, quod J. quavis plus prosit alicui suum opus quam alienum, dummodo sit æqualitas in utroque, tamen opus alienum informatum gratia plus accedit ad meritum condigni inquantum ex radice gratiæ procedit, quam opus proprium quod ex puris naturalibus causatur.

Ad quintum dicendum, quod frequenter contingit quod per orationem sanctorum hominibus (2) offeruntur occasione ut se ad Deum convertant et ad gratiam recipiendam præparent; quia præparatione (5) facta, et gratia eis infunditur. Quamvis autem sanctis non orantibus homines salvarentur, si se præparent (4) ad gratiam, non tamen sequitur quod etiam præparatis suffragia sanctorum non conferant: quia Deus hoc modo prævidit et ordinavit ut per horum merita illi (3) gratiam accipiant.

Expositio textus.

Praemittendum est tria esse genera bonorum. Sciendum est, quod ista divisio boni est secundum quantitatem ipsius non absolutam, sed in comparatione ad hominem; unde contingit quod idem secundum diversas comparationes sub diversis membris cadat: potentiae enim naturales hominis comparatae ad ipsum cujus sunt media, bonae sunt, quia sine eis non recte vivitur; contingit tamen eis recte non uti; comparatae vero ad alium cadunt sub minimis bonis, quia sine auxilio alterius hominis homo potest bene vivere. Sumitur divisio ista secundum diversos gradus in approximatione ad ultimam perfectionem hominis, quæ consistit in operatione perfecta, secundum quam contingit recte vivere; ad quam homo quibusdam juvatur quasi organice et instrumentaliter, ut Philosophus dicit (in 1 Ethic., cap. 12), sicut sunt bona fortunæ, quæ quidem non pertinent ad necessitatem recte

(1) Al. universalium.

(2) Al. omnibus.

(3) Al. ratione.

(4) Al. præparent.

(5) Al. illam.

vivendi, cum sine eis recta vita esse possit; sed sunt sicut expeditiva ad rectam vitam, ut homo facilius operetur, his quasi adminiculis sustentatus. Quaedam vero sunt quæ per se conferunt ad rectam vitam, sicut ministrantia substantiam actus; et hujusmodi computantur inter media bona, sine quibus nullus recte vivit, quibus tamen aliquis potest etiam perverse vivere. Alia vero sunt quæ conferunt ad rectam vitam, quasi dantia perfectionem ipsi actui, recte informando ipsum, sicut sunt habitus virtutum et gratiarum; et hæc magna bona dicuntur, quia propinquissima sunt operationi perfectæ in qua est ultima hominis perfectio.

Virtutibus nemo male utitur. Verum est quasi habitu informante usum: utitur tamen eis aliquis male quasi objecto.

Et bonus usus liberæ voluntatis qui virtus est; idest actus virtutis, ut Magister in fine exponit.

Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est. . . . consequitur ut virtus non

sit ex libero arbitrio. Ille expresse videtur Magister hujusmodi opinionis esse quod gratia et virtus sint idem; nisi forte hoc exponeretur, quia gratia in operationem non nisi mediante virtute procedit: sed tamen supposito quod gratia non sit virtus, eadem Magistri rationis vis erit (1): non enim minus est manifestum de gratia quam de virtute, quod a solo Deo in nobis sit.

Unde apparet vere quia caritas est Spiritus sanctus. Ille loquitur Magister secundum suam opinionem quam in 1 lib. supponit, scilicet caritatem in nobis nihil aliud quam Spiritum sanctum esse. Non autem oportet hoc de caritate opinari, quia ipsa virtutes informat et sanctificat, sicut hic concludere videtur: hoc enim contingit ex hoc quod caritatis objectum est finis ultimus; unde ipsa mediante omnes virtutes ad (2) ultimum ordinantur.

(1) Al. ratione virtus erit.

(2) Al. omittitur ad.

DISTINCTIO XXVIII.

Pro dicta repetit, ut alia addat, definitam assertionem ponens de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos.

Id vero inconcussae et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad iustitiam et salutem obtinendam: nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit: Nam, ut ait Augustinus in 1 libro Retract., (cap. 9), novi hæretici Pelagiani liberum se assertant voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquere locum, quam secundum merita nostra dari asserunt (1). Pelagianorum enim hæresis omnium recentissima, a Pelagio monacho est exorta. Ille Dei gratiæ, quæ prædestinati sumus, et quæ meritis de potestate tenebrarum erui, tantum inimici sunt, ut siue hæc credant hominem posse facere omnia divina mandata. Deique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adiutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata faciendæ: cum libero arbitrio præponeret; sed infideli caliditate supponebat, dicens, ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo atque, facilius possint implere homines siue gratia facere iussa divina. Illam vero gratiam Dei sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepti nostra natura; ipso ad hoc tantum (2) juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quæ didicerimus esse faciendæ, faciamus. Ac per hoc divinitus dari nobis scientiam confitentur, quæ ignorantiæ pellitur; caritatem autem negant divinitus dari, quia pie vivitur; ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine caritate inflat; et non sit donum Dei ipsa caritas, quæ ut scientia non inflat, addiscit. Destrunt etiam orationes quæ faciunt Ecclesiæ, sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, quæ liberatur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulus etiam sine ullo peccati originali vinculo asserunt nasci.

Hic ponit ea quibus suam confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia iussa implere, hujusmodi inductionibus mu-

(1) Nicolai: (et in lib. de hæres. ad Quod vult deum habere, 88).

(2) Al. deest tantum.

niunt: « Si (inquiunt) non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem: sicut tu ipse Augustinus in lib. de libero Arbitrio (1) asseris. Qui, inquis, peccat in eo quod nullo modo carere potest? Peccator autem. Caveri igitur potest. » Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est disputans adversus eum, immo adversus gratiam: sicut Augustinus in libro 1 Retractat. (cap. 9), et illud et alia hujusmodi retractans commemorat, inquires: « In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam; sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est quæ peccat et recte vivitur, quod his verbis egimus; sed ipsa nisi gratia Dei liberetur, et ut vita suaperet adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. » Ecce aperte determinat, ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aliud testimonium Augustini, quod Pelagius pro se utebatur.

Similiter et inniebat Pelagius verbis Augustini contra gratiam, quæ in libro de duobus Animabus (cap. 12) dicit: « Peccati (inquit) reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summae iniquitatis et insanie est. » Illis auditis, exiit Pelagius, dicens: « Cur ergo parvuli, et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur? » Hoc autem quia occasione dixerit, in libro Retractat. (1 cap. 13), Pelagius respondens, aperit. Id enim contra Manichæos dixit, qui in homine duas naturas contendunt: unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquam bona fuit, nec bonum velle potest. Quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si non bonum faceret.

Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei; addit.

Alibi etiam (Retract. lib. 1, cap. 22) Augustinus dicit, quod huius gratiæ contradicere videtur quia justificamur. Ait enim in lib. contra Adamantium (2) Manichæi discipulum: « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest: quod in nostra potestate esse postum Dominus docet, ubi ait (Matth. 12, 35): Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonus; aut facite arborem malam, et fructum ejus malum. » Quod Augustinus in Retract. (lib. 1, cap. 22), non esse contra gratiam Dei, quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur; de quo dictum est (Joan. 1, 12): « Dedit eis potestatem filios Dei fieri. » Cum enim hoc sit in potestate nostra, quod cum volumus facimus; nihil tam in

(1) Nempe lib. 5, cap. 18 (Ex edit. P. Nicolai).

(2) Lege Adamantium.