

quibus requiritur materia sanctificata, sicut in extrema unctione et confirmatione; quedam vero sunt in quibus non requiritur ex necessitate sacramenti. In omnibus igitur veram est quod virtus sacramenti non consistit in materia tantum, sed in materia et forma simul, quæ duo sunt unum sacramentum: unde, quantumcumque applicetur materia sacramenti ad hominem, sine debita forma verborum et aliis quæ ad hoc requiruntur, non sequitur sacramenti effectus. Sed in sacramentis quæ indigent materia sanctificata, manet virtus sacramenti in materia post usum sacramenti partialiter, sed non complete. In sacramentis vero quæ non indigent materia sanctificata, nihil remanet post sacramenti usum; unde aqua in qua celebratus est baptismus, nihil plus habet quam alia aqua, nisi forte propter permixtionem chrismatis, quod tamen non est de necessitate sacramenti. Nec est inconueniens ut virtus illa cesset, quia virtus illa se habet ut in fieri existens et moveri, ut dictum est; et huiusmodi cessat cessante motione moventis; statim enim quando moventis cessat movere, et mobile cessat moveri.

AD UNDECIMUM dicendum, quod quamvis corporis elementum sit ignobilis anima, et propter hoc non possit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ; potest tamen aliquid efficere in anima prout est instrumentum agens in virtute divina.

AD DODECIMUM dicendum, quod anima agit disponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autem virtute divina ut ejus instrumentum; et ideo non est simile.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod sacramenta novæ legis non sunt infirma remedia, sed valida, in quantum eis Christi passio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quæ passionem Christi præcesserunt, dicuntur infirma, ut patet Galat., iv, 9: *Conversi estis ad infirma et egenæ elementa.*

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod creatio nihil præsupponit circa quod possit fieri instrumentalis agentis actio; recreatio vero præsupponit; et ideo non est simile.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod Deus non utitur instrumentis vel causis mediis in sua actione propter sui indigentiam, sed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim est ut nobis divina remedia exhibeantur secundum modum nostrum, idest per sensibilia, ut Dionysius dicit, ii cap. celest. Hierar.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti, in quantum

per eam sacramentum suscipitur applicatur, et in quantum sacramenti significatio per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per abluionem.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod aliqua sacramenta sunt in quibus non requiritur determinatus minister, sicut patet in baptismo; et in talibus virtus sacramenti nullo modo consistit in ministro. Quedam vero sacramenta sunt in quibus requiritur minister determinatus; et horum virtus partialiter consistit in ministro, sicut in materia et in forma. Nec tamen justificare dicitur minister nisi per modum ministerii, in quantum operatur ad justificationem conferendo sacramentum.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod Spiritus sanctus non datur nisi ab eo qui causat gratiam sicut principale agens, quod solius Dei est; et ideo solus Deus Spiritum sanctum dat.

ARTICULUS V. — *Utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens.* — (I-II, quæst. III, art. 2, ad 4.)

Quinto queritur, utrum in uno homine sit una tantum gratia gratum faciens; et videtur quod non. Nihil enim contra se ipsum dividitur per operantem et cooperantem. Ergo diversæ sunt gratiæ, operans scilicet et cooperans; et sic in uno homine est non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum, quod est una gratia secundum habitum operans; sed divisio sumitur secundum diversos actus. — Sed contra, habitus distinguitur per actus. Si igitur actus sunt diversi, utriusque gratiæ non poterit esse habitus unus.

3. Præterea, nullus habet necesse petere id quod jam habet. Sed habens gratiam prævenientem necesse habet petere subsequentem, secundum Augustinum. Ergo non est una gratia præveniens et subsequens.

4. Sed dicebatur, quod habens gratiam prævenientem non petit gratiam subsequentem quasi aliam gratiam, sed quasi ejusdem gratiæ conservationem. — Sed contra, gratia est potentior quam natura. Sed homo in statu naturæ integræ potuit stare per se in eo quod acceperat, ut dicitur xxiv dist. II lib. Sentent. Ergo ille qui accepit gratiam prævenientem, potest in ea stare; et sic non habet necesse hoc petere.

5. Præterea, forma diversificatur secundum diversitatem perfectibilium. Sed gratia est forma virtutum. Cum ergo virtutes sint multæ, gratia non poterit esse una.

6. Præterea, gratia præveniens pertinet ad viam; sed gratia subsequens pertinet ad gloriam; unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia, cap. xxxii, parum a princ.): *Prævenit, ut pie vivamus; subsequitur, ut cum illo vivamus; prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.* Abi autem est gratia viæ, et gratia patriæ; cum non sit eadem perfectio



naturæ conditæ et naturæ glorificatæ, ut Magister dicit in III dist. II lib. Ergo gratia præveniens et subsequens non sunt idem.

7. Præterea, gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Augustinus dicit (Enchirid., cap. XXIII, circa fin.), quod *prævenit ut velimus, et subsequitur ne frustra velimus*. Sed non est idem quod est principium actus interioris et exterioris; sicut patet in virtutibus; quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero et iustitia et alia hujusmodi, ad actus exteriores. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans, sive præveniens et subsequens.

8. Præterea, sicut culpa est defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec potest esse unus habitus qui expellat omnem culpam ab effectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non est unus habitus.

9. Præterea, gratia et culpa sunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animæ. Ergo nec una gratia potest omnes perficere.

10. Præterea, Exod., XXXIII, super illud, *Si inveni gratiam*, dicit Glossa (ordin.): *Sanctis non sufficit una gratia. Una est quæ præcedit, ut Deum cognoscant et diligant; alia est quæ sequitur, ut se mundos et involatos custodiant, et proficiant*; et sic in uno homine non est tantum una gratia.

11. Præterea, diversus modus habens specialem difficultatem, requirit diversum habitum; sicut circa collationem magnorum donorum, quæ sua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur specialis virtus, scilicet magnificentia, præter liberalitatem, quæ consistit circa communia dona. Sed perseveranter bene velle habet specialem difficultatem super hoc quod est bene velle simpliciter: velle autem bene simpliciter, est gratiæ præveniens; velle autem bene perseveranter est gratiæ subsequens; unde Augustinus dicit (lib. de Natura et Gratia, cap. XXXII), quod gratia prævenit, ut homo velit; sequitur, ut impleat atque persistat. Ergo gratia subsequens est alius habitus a gratia præveniente.

12. Præterea, sacramenta novæ legis sunt causa gratiæ, ut dictum est, art. 4 hujus quæst. Sed ad eundem effectum diversa sacramenta non ordinantur. Ergo sunt diversæ gratiæ in homine, quæ per diversa sacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum, quod posteriora sacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, sed ad habitum augmentandam. — Sed contra, augmentum gratiæ speciem gratiæ non variat. Si ergo proportio causarum est secundum proportionem effectuum, sequeretur ex responsione prædicta quod sacramenta secundum speciem non differant.

14. Sed dicendum, quod sacramenta differunt specie penes diversas gratias gratis datas quæ in diversis sacramentis conferuntur, et sunt proprii sacramentorum effectus. — Sed contra, gratia gratis data non opponitur culpæ. Cum ergo sacramenta præcipue ordinentur contra culpam; videtur quod proprii effectus sacramentorum, penes quos sacramenta distinguuntur, non sunt gratiæ gratis datae.

15. Præterea, ex diversis peccatis diversa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam sanantur. Cum igitur diversis vulneribus diversæ respondeant medicinæ, quia, secundum verbum Hieronymi (Marci, IV, super illud: *Hoc genus dæmoniorum non ejicitur*). *Non sanat oculum quod sanat calcaneum*; videtur quod sint diversæ gratiæ.

16. Præterea, idem ab eodem non potest simul haberi et non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, sicut parvuli baptizati. Ergo non est eadem gratia operans et cooperans.

17. Præterea, gratia proportionatur naturæ sicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana sic est quod non ab eodem principio immediate est esse et operatio; nam anima secundum suam essentiam est principium essendi, sed secundum potentiam est principium operationis. Ergo, cum in gratuitis gratia operans vel præveniens sit principium a quo est esse spirituale, gratia vero cooperans sit spiritualis operationis principium, videtur quod non sit eadem gratia operans et cooperans.

18. Præterea, unus habitus non potest simul et semel duos actus producere. Sed actus gratiæ operantis, qui est justificare vel sanare animam, et actus gratiæ cooperantis vel subsequens, qui est juste operari, sunt simul in anima. Ergo gratia operans et cooperans non sunt eadem; et sic in homine non est una tantum gratia.

Sed contra, ubi sufficit unum, superfluum est ponere plura. Sed una gratia homini sufficit ad salutem: dicitur enim II Cor., XII, 9: *Sufficit tibi gratia mea*. Ergo in homine est una tantum gratia.

Præterea, relatio non multiplicat essentiam rei. Sed gratia cooperans supra operantem non nisi relationem addit. Ergo eadem est gratia per essentiam operans et cooperans.

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patet, gratia dicitur vel quod est gratis data, vel quod est gratum faciens. Gratias autem gratis datas diversas esse, manifestum est. Sunt enim diversa quæ homini divinitus conferuntur et gratis supra meritum et facultatem humanæ naturæ, ut prophetia, operatio miraculorum, et alia hujusmodi, de quibus Apostolus dicit, I Cor., XII, 4: *Divisiones gratiarum sunt*. Sed de his ad præsens non queritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis, art. 1 hujus quæst., patere potest, dupliciter



accipitur : uno modo pro ipsa divina acceptatione, quæ est gratuita Dei voluntas ; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, et facit eum dignum vita æterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc secundo modo, impossibile est esse in homine uno nisi unam gratiam. Cujus ratio est, quia gratia dicitur secundum quod per eam homo ordinatur in vitam æternam sufficienter : dicitur enim gratus quasi acceptatus a Deo ut habeat vitam æternam. Illud autem quod ponitur sufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet esse unum tantum ; quia si multa essent, neutrum eorum sufficeret, vel alterum superflueret. Sed ex hoc necesse est gratiam etiam aliquid unum esse simplex : possibile enim esset quod nihil unum sufficienter dignum redderet vita æterna ; sed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus : quod si esset, nihil illorum multorum posset dici gratia ; sed omnia simul una gratia dicerentur : quia ex omnibus illis non fieret in homine nisi una dignitas respectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non est una, sed sicut unus simplex habitus ; et hoc ideo quia habitus in anima diversificatur in ordine ad diversos actus ; ipsi autem actus non sunt ratio acceptationis divinæ ; sed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus ejus, ut habetur Genes., iv, 4 : *Respexit Deus ad Abel et ad munera ejus*. Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in suum regnum et gloriam, præsupponitur ad perfectiones vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut sint digni acceptari a Deo ; et sic oportet habitum gratiæ indivisum manere, utpote præcedentem ea quibus fit distinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, scilicet pro gratuita Dei voluntate ; sic constat quod ex parte ipsius Dei acceptantis est una tantum Dei gratia, non solum respectu unius, sed respectu omnium ; quia quicquid est in eo, non potest esse diversum : ex parte autem effectuum divinarum potest esse multiplex ; ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita sua voluntate, qua nos in suum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem ; sicut quod immittat nobis bonas cogitationes, et sanctas affectiones.

Sic igitur gratia, secundum quod est quoddam donum habituale in nobis, est una tantum : secundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad nostram salutem, possunt dici multe gratiæ in nobis.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod gratia operans et cooperans potest distingui et ex parte ipsius gratuite Dei voluntatis, et ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia respectu illius effectus quem sola non efficit, sed cum libero arbitrio cooperante ; ex parte vero gratuite Dei voluntatis

gratia operans dicitur ipsa justificatio impii, quæ fit ipsius doni gratuiti infusione. Hoc enim donum sola gratuita divina voluntas causat in nobis, nec aliquo modo ejus causa est liberum arbitrium, nisi per modum dispositionis sufficientis. Ex parte vero ejusdem gratiæ cooperans dicitur secundum quod in libero arbitrio operatur, motum ejus causando, et exterioris actus executionem expediendo, et perseverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et sic constat quod aliud est gratia operans et cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per essentialiter dicitur operans et cooperans : operans quidem, secundum quod informat animam ; ut operans formaliter intelligatur per modum loquendi quo dicimus quod albedo facit album parietem ; hoc enim nullo modo est actus liberi arbitrii ; cooperans vero dicitur secundum quod inclinatur ad actum intrinsecum et extrinsecum, et secundum quod præstat facultatem perseverandi usque in finem.

AD SECUNDUM dicendum, quod diversi effectus qui attribuantur gratiæ operanti et cooperanti, non possunt habitum diversificare : effectus enim qui attribuntur gratiæ operanti, sunt causæ effectuum qui attribuntur gratiæ cooperanti : ex hoc enim quod voluntas est informata aliquo habitu, sequitur quod in actum volendi exeat ; et ex ipso actu volendi causatur exterior actus : ab ipsa etiam firmitate habitus causatur resistentia qua resistimus peccato. Et sic unus et idem habitus gratiæ est qui informat animam, et elicit actum interiorem et exteriorem, et quodammodo perseverantiam facit, in quantum tentationibus resistit.

AD TERTIUM dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiæ, semper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis ; et hoc propter infirmitatem nostræ naturæ, et multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in statu naturæ conditæ ; unde magis tunc poterat homo stare per se ipsum quam nunc possit habens gratiam ; non quidem propter defectum gratiæ, sed propter infirmitatem naturæ ; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente et adjuvante. Et ideo habens gratiam necesse habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet solutio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quasi pars essentialis virtutum ; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia ; sed dicitur forma virtutis, in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo in quantum circa substantiam actus apponuntur debite conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur : et hoc habet actus virtutis a prudentia ; nam medium virtutis accipitur



secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethic. (cap. vi) : et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; et sic caritas dicitur esse forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia; nullus enim operum nostrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma et caritatis et aliarum virtutum.

AD SEXTUM dicendum, quod gratia præveniens et subsequens dicitur secundum ordinem eorum quæ in esse gratuito inveniuntur: quorum quidem primum est subjecti informatio, sive impii justificatio, quod idem est; secundum vero est actus voluntatis; tertium vero est actus exterior; quartum vero est spiritualis profectus et perseverantia in bono; quintum vero est præmii consecutio. Distinguitur igitur uno modo gratia præveniens et subsequens, ut gratia præveniens dicatur qua justificatur impius, subsequens vero secundum quam justificatus operatur. Secundo, ut præveniens dicatur secundum quam aliquis recte vult, subsequens vero secundum quod rectam voluntatem in exteriori opere consequitur. Tertio, ut gratia præveniens ad omnia hæc referatur, subsequens vero ad perseverantiam in prædictis. Quarto, ut gratia præveniens ad totum statum meriti referatur, gratia vero subsequens ad præmium. In tribus autem primis distinctionibus patet qualiter gratia præveniens et subsequens est eadem vel diversa, ex his quæ de operante et cooperante sunt dicta: quia secundum hos modos idem videtur esse gratia præveniens et subsequens quod operans et cooperans. Secundum quartam vero distinctionem, si ipsum donum gratuitum in se accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur esse gratia præveniens et subsequens. Sicut enim caritas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sua ratione nullum defectum importat: ita gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria: nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ quantum ad gratiam propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quæ informant, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides et spes.

AD SEPTIMUM dicendum, quod actus exterior et interior, quamvis sint diversa perfectibilia, sunt tamen ordinata; quia unum est causa alterius, ut dictum est.

AD OCTAVUM dicendum, quod in peccato est duo considerare; scilicet conversionem et aversionem. Secundum conversionem

quidem, peccata ab invicem distinguuntur: sed in aversione sunt connexa, in quantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte conversionis virtutes opponuntur, et sic diversa peccata diversis virtutibus expelluntur, sicut diversæ ignorantie diversis scientiis. Ex parte vero aversionis omnia remittuntur per unum, quod est gratia. Ignorantie autem non convertuntur in aliquo uno; et ideo non est simile.

AD NONUM dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, sicut unus habitus virtutis vel gratiæ perficit omnes virtutes; et hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, sicut una gratia perficit: non quidem ita quod sit in omnibus sicut in subjecto; sed in quantum informat omnium potentiarum actus.

AD DECIMUM dicendum, quod illa gratia quæ sequitur; vel intelligitur alius effectus divinæ voluntatis gratiæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ ad alium effectum relatus, ut ex prædictis, in solut. ad 6 arg., patet.

AD UNDECIMUM dicendum, quod firme et immutabiliter habere habitum et operari, est conditio quæ requiritur ad omnem virtutem; sicut patet ex Philosopho in II Ethic. (cap. iv): et ideo iste modus non requirit speciale habitum.

AD DUODECIMUM dicendum, quod sicut diversæ virtutes et diversa dona Spiritus sancti ad diversos actus ordinantur, ita diversi sacramentorum effectus sunt ut diversæ medicinæ peccati, et participationes virtutis dominicæ passionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona. Sed virtutes et dona nomen speciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur sunt manifesti: unde secundum nomen a gratia distinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos sacramenta instituuntur, latentes sunt: unde sacramentorum effectus nomen proprium non habent; sed nomine gratiæ nominantur; dicuntur enim gratiæ sacramentales; et penes has sacramenta distinguuntur sicut penes proprios effectus. Pertinent autem isti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ istis effectibus conjungitur; et sic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui est gratia gratum faciens, quæ etiam per sacramentum et non habenti datur, et habenti augetur.

Et per hoc patet solutio AD DECIMUMTERTIUM et DECIMUMQUARTUM.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod omnia peccata ex parte aversionis inferunt unum vulnus, ut dictum est, in sol. ad 8 argum., et sic per unum donum gratiæ sanantur: sed ex parte conversionis inferunt diversa vulnera, quæ sanantur per diversas virtutes, et per diversos sacramentorum effectus.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod in parvulis etsi non sit



gratia cooperans in actu, est tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, sufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipsius usum habere poterunt.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod sicut essentia animæ immediate est essendi principium, operationis vero principium est mediantibus potentiis, ita immediatus effectus gratiæ est conferre esse spirituale, quod pertinet ad informationem subjecti, sive ad justificationem impii, quæ est effectus gratiæ operantis. Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus et donis est elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod duos actus qui sunt operationes distinctæ et ad invicem non ordinatæ, non potest unus habitus causare simul et semel; sed duos actus quorum unus est operatio, et alius subjecti informatio, vel duas operationes, quarum una sit causa alterius, sicut actus interior est causa exterioris, unus habitus causare potest: et sic se habent actus gratiæ operantis et cooperantis, ut ex dictis, in solut. ad 6 et 7 argum. patet.

ARTICULUS VI. — *Utrum gratia sit in ipsa animæ essentia.*  
(I-II, quæst. cx, art. 4.)

Sexto queritur, utrum gratia sit in essentia animæ; et videtur quod non. Sicut enim se habet habitus qui est in potentia, ad potentiæ effectum; ita se debet habere habitus vel perfectio in essentia existens, ad essentiæ effectum. Sed habitus qui est in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum suum, sicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus essentiæ animæ est esse, quod anima corpori confert, quia anima secundum sui essentiam est forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad esse naturale, quod anima corpori confert, non erit in essentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, opposita nata sunt fieri circa idem. Gratia autem et culpa opponuntur. Cum ergo culpa non sit in essentia animæ (quod patet ex hoc quod nihil ab essentia animæ privatur, cum tamen peccatum sine culpa, secundum Augustinum (lib. de natura Boni, cap. iv), sit privatio modi speciei et ordinis); videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto.

3. Præterea, gratuita præsupponunt naturalia. Sed potentiæ sunt naturales proprietates animæ, secundum Avicennam. Ergo gratia non est in essentia animæ nisi præsupposita potentia; et sic est immediate in potentia sicut in subjecto (1).

4. Præterea, ibi est habitus vel quæcumque forma, ubi invenitur ejus effectus. Sed effectus gratiæ quilibet, tam operantis quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per

(1) *AL* immediata potentia, sive in subjecto.

singulos inducenti. Ergo gratia est in potentiis animæ sicut in subjecto.

5. Præterea, imago recreationis respondet imagini creationis; quæ duplex imago distinguitur in Glossa (ex Cassiodoro) super illud Psalm. iv: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Imago autem creationis attenditur secundum potentias; scilicet secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt tres animæ vires, ut Magister dicit in I Sent., iii dist. Ergo gratia potentias animæ respicit.

Præterea, habitus acquisiti contra habitus infusos distinguuntur. Sed omnes habitus acquisiti sunt in potentiis animæ. Ergo et gratia, quæ est donum habituale infusum.

7. Præterea, secundum Augustinum (I Retract., cap. xxii circa fin.), per gratiam bona voluntas hominis præparatur. Sed non nisi in quantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia est perfectio voluntatis; et sic est in voluntate sicut in subjecto; et non in essentia animæ.

Sed contra, gratia est in anima secundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipso. Ergo anima secundum suam totalitatem est gratiæ susceptiva. Sed totum in anima est ipsa substantia animæ, partes vero potentiæ. Ergo anima secundum substantiam est subjectum gratiæ.

Præterea, primum Dei donum est in eo quod est in nobis prius, et Deo propinquius. Sed gratia est primum Dei donum in nobis: ipsa enim præcedit et fidem et caritatem et alia hujusmodi, ut patet per Augustinum in II lib. de prædestinatione Sanctorum (sive de bono Perseverantiæ, cap. xvi, circa fin.). Id autem quod in nobis prius est, et Deo propinquius, est animæ essentia, a qua fluunt potentiæ. Ergo gratia est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, idem creatum non potest esse in diversis. Sed gratia est quid creatum. Ergo non potest esse in diversis. Sed gratia se extendit ad omnium potentiarum actus, in quantum possunt esse meritorii. Ergo est in essentia animæ, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo est in essentia animæ sicut in subjecto.

Præterea, causa secundaria per prius recipit influentiam primæ causæ quam effectus causæ secundariæ. Sed essentia animæ est principium potentiarum; et sic est causa secundaria earum, quarum primaria causa est Deus. Ergo essentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ quam potentiæ.

Respondeo dicendum, quod sicut prius, art. 4, dictum est, de gratia duplex est opinio. Una quæ dicit gratiam et virtutem esse idem per essentiam; et secundum hanc necesse est dicere quod gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto secundum rei veritatem; eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non



nisi in potentia esse potest, quæ est operationis principium : sed per quamdam appropriationem potest dici, secundum hanc opinionem quod gratia respicit essentiam, virtus vero potentiam, secundum quod gratia et virtus, etsi non per essentiam, saltem differunt ratione ; quia gratificatio per prius ad ipsam animam pertinet quam ad actum ejus ; cum non propter actus anima acceptetur a Deo, sed e converso, ut dictum est, art. 4. Alia vero opinio, quam sustinemus, est, quod gratia et virtus non sint idem per essentiam ; et secundum hoc necesse est dicere quod gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, et non in potentiis ; quia cum potentia, inquantum hujusmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ secundum propriam rationem ad operationem ordinari. Istud autem est quod facit rationem virtutis, ut sit proxime perfectiva ad recte agendum ; unde oporteret, si gratia in potentia animæ esset, quod esset idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non sustinetur, oportet dicere quod gratia sit in essentia animæ, perficiens ipsam, inquantum dat ei quoddam esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinæ naturæ, ut habetur II Pet., 1 : sicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quamvis gratia non sit principium esse naturalis ; perficit tamen esse naturale, inquantum addit spirituale.

AD SECUNDUM dicendum, quod culpa actualis non potest esse nisi in potentia, quæ est principium actus ; culpa autem originalis est in anima secundum suam essentiam, per quam conjungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur ; et quamvis ab anima nihil essentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipsius essentiæ animæ per modum ejusdam elongationis, sicut contrariæ dispositiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

AD TERTIUM dicendum, quod gratuita præsupponunt naturalia, si proportionabiliter utraque accipiuntur ; et ideo virtus, quæ est gratuitum operationis principium, præsupponit potentiam, quæ est ejusdem principium naturale ; et gratia, quæ est principium esse spirituales, præsupponit essentiam animæ, quæ est principium esse naturalis.

AD QUARTUM dicendum, quod primus et immediatus effectus gratiæ invenitur in essentia animæ, scilicet forma secundum esse spirituale.

AD QUINTUM dicendum, quod imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animæ representatur unitas essentiæ divinæ, et per distinctionem potentialium distinctio personarum ; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus.

AD SEXTUM dicendum, quod habitus acquisiti causantur ex

nostris actibus ; et ideo non pertinent ad animam nisi medianibus potentiis quarum sunt actus ; gratia autem ex influentia divina ; et ideo non est simile.

AD SEPTIMUM dicendum, quod gratia præparat voluntatem mediante caritate, cujus gratia est forma.

#### ARTICULUS VII. — *Utrum gratia sit in sacramentis.*

(III part., quest. LXXII, art. 3.)

Septimo quaeritur, utrum gratia sit in sacramentis ; et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiæ. Sed culpa non est in aliquo corporali. Ergo nec gratia est in sacramentis, quæ sunt elementa materialia, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. I de Sacram., part. ix, cap. 1).

2. Præterea, gratia ordinat ad gloriam. Sed sola natura rationalis est capax gloriæ. Ergo in ea sola potest esse gratia ; et ita non est in sacramentis.

3. Præterea, gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona sunt in mediis bonis sicut in subjecto. Cum ergo media bona sint anima et potentiæ ejus, videtur quod gratia non possit esse in alio subjecto (1) ; et sic non est in sacramentis.

4. Præterea, sicut se habet subjectum corporale ad accidens corporale, ita subjectum spirituale ad accidens spirituale. Ergo commutatim, sicut subjectum corporale ad accidens spirituale, ita subjectum spirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo subjecto spirituali esse potest. Ergo nec accidens spirituale, quod est gratia, potest esse in corporalibus elementis sacramentorum.

1. Sed contra est quod Hugo de Sancto Victore dicit (lib. I de Sacram., part. ix, cap. 1, ante med.), quod *sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent.*

2. Præterea, Galat., III, dicit Apostolus, sacramenta legalia esse infirma et egena elementa ; quia gratiam non continent, ut dicit Glossa. Si ergo in sacramentis novæ legis non esset gratia, essent ipsa infirma et egena elementa ; quod est absurdum.

3. Præterea, super illud Psalm. XVII : *Posuit tenebras, etc.*, dicit Glossa, quod *remissio peccatorum posita est in baptismo.* Remissio autem peccatorum est per gratiam. Ergo gratia est in sacramento baptismi, et pari ratione in aliis.

Respondeo dicendum, quod gratia est in sacramentis, non quidem sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiæ esse possunt. Effectus autem dicitur esse in causa dupliciter. Uno modo secundum quod causa habet dominium super effectum, sicut actus nostri dicuntur esse in nobis ; et sic nullus effectus est in causa instrumentali, quæ non movet nisi mota ; unde nec sic

(1) Al. in aliquo subjecto.



gratia est in sacramentis. Alio modo per sui similitudinem, secundum quod causa producit effectum sibi similem; et hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, et secundum eandem rationem, sicut est in effectibus univocis; per quem modum potest dici quod calor aeris est in igne calefaciente. Secundo quando similitudo effectus est in causa secundum esse naturale, sed non secundum eandem rationem, sicut patet in effectibus æquivocis, per quem modum calor aeris est in sole. Tertio modo quando similitudo effectus est in causa non secundum esse naturale, sed spirituale, tamen quietum, sicut similitudines ratificiarum sunt in mente artificis; forma enim domus in ædificatore non est natura quædam, sicut virtus calefactiva in sole, vel calor in igne; sed est quædam intentio intelligibilis in anima quiescens. Quarto modo quando similitudo effectus non secundum eandem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quiescens, sed per modum cuiusdam defluxus est in causa; sicut similitudines effectuum sunt in instrumentis, quibus medicantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus; et hoc modo gratia est in sacramentis; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam, de qua nunc loquimur; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, ad quod sequitur infusio gratiæ gratum facientis, vel augmentum.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod culpa est sicut in causa in aliquo pure corporali, scilicet in semine peccatum originale.

SECUNDUM et TERTIUM concludunt quod gratia non sit in sacramentis sicut in subjecto.

AD QUARTUM dicendum, quod spirituale non potest esse instrumentum rei corporalis, sicut e converso; et ideo non tenet in proposito proportio commutata.

Alia quæ sunt in oppositum, concedimus; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis instrumentalibus et dispositionibus; et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

## QUÆSTIO XXVIII

### DE JUSTIFICATIONE IMPII

(In novem articulos divisa.)

Primo, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; 2<sup>o</sup> utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; 3<sup>o</sup> utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; 4<sup>o</sup> quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum

scilicet motus in Deum; 5<sup>o</sup> utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; 6<sup>o</sup> utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; 7<sup>o</sup> utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 8<sup>o</sup> utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 9<sup>o</sup> utrum justificatio sit in instanti.

### ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum.* (I-II, quæst. cxiii, art. 1.)

Quæstio est de justificatione impii: et primo queritur, utrum justificatio impii sit remissio peccatorum; et videtur quod non. Justificatio enim a justitia dicitur, quæ est una virtus. Peccatorum autem remissio non fit per unam tantum virtutem; nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, sed omnibus. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

2. Sed dicendum, quod peccatorum remissio fit per justitiam generalem. — Sed contra, justitia generalis, secundum Philosophum in V Ethic., cap. 1, est idem quod omnis virtus. Remissio autem peccatorum non est effectus virtutis, sed gratiæ. Ergo peccatorum remissio non debet dici justificatio, sed magis gratificatio.

3. Præterea, si per aliquam virtutem fit peccatorum remissio, per illam præcipue fieri debet quæ cum peccato simul esse non potest. Hæc autem est caritas, quæ nunquam est informis. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui, sed magis caritati.

4. Præterea, idem videtur ex hoc quod dicitur Prov., x, 12: *Universa delicta operit caritas.*

5. Præterea, peccatum est mors spiritualis animæ. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita spiritualis præcipue fidei attribuat in Scriptura, ut patet Habac., ii, 4, et Rom., i, 17: *Justus autem meus ex fide vivit*; videtur quod peccatorum remissio fidei attribui debeat, et non justitiæ.

6. Præterea, idem videtur ex hoc quod habetur Act., xv, 9: *Fide purificans corda eorum.*

7. Præterea, justificatio præcedit gratiam sicut motus terminum ad quem. Remissio autem peccatorum sequitur gratiam sicut effectus causam. Ergo justificatio prior est quam peccatorum remissio, et sic non sunt idem.

8. Præterea, justitiæ actus est reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, sed magis pœna. Ergo remissio peccatorum non debet justitiæ attribui.

9. Præterea, justitia respicit meritum, misericordia vero miseriam, ut Bernardus dicit (epistola xiii quæ incipit *Amanissimo Domino*). Sed peccatoris non est aliquod meritum, sed magis est in statu miserie: quia *miseros facit populos pec-*