

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^o utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; 3^o utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur; 4^o quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur, utrum

scilicet motus in Deum; 5^o utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; 6^o utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; 7^o utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 8^o utrum in justificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infusionem gratiæ; 9^o 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-*

catum, ut habetur Prov., xiv, 34. Ergo remissio peccatorum non debet attribui justitiæ, sed magis misericordiæ.

10. Sed dicendum, quod licet in peccatore non sit meritum condigni, est tamen in eo meritum congrui. — Sed contra, justitia æqualitatem respicit. Meritum autem congrui non est æquale præmio. Ergo meritum congrui non sufficit ad rationem justitiæ.

11. Præterea, remissio peccatorum est unum de quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii. Ergo justificatio impii non est peccatorum remissio.

12. Præterea, quicumque fit justus, justificatur. Sed aliquis factus est justus cui peccata remissa non sunt, scilicet Christus, et primus homo in statu innocentie, si gratiam habuit. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (interlin.), Rom., viii, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*; Glossa. *remissione peccatorum*. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum, quod differentia est inter motum et mutationem; nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur: est enim motus de subjecto in subjectum, ut dicitur in V Physic. (comm. vii): per subjectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monstratum, ut album et nigrum. Unde unus motus alterationis est quo album abicitur et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quæ sunt generatio et corruptio, aliter est; nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album; corruptio vero est mutatio de subjecto in non subjectum, ut de in albo in non album. Et ideo in abtione unius affirmati, et ademptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, et alia corruptio, vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo si in transitu qui est de albedine in nigredinem, consideretur ipse motus; idem motus figuratur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversa, tamen se invicem concomitantes; quia generatio unius non est sine corruptione alterius. Justificatio autem significat motum ad justitiam, sicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis posset justificatio significare formalem justitiæ effectum, nam justitia justificat, sicut albedo facit album.

Si ergo justificatio accipitur ut quidam motus; cum oporteat eundem motum intelligi quo peccatum auferitur et justitia inducitur; idem erit justificatio quod peccatorum remissio, solum ratione differens, prout ambo eundem motum nominant; sed unum, secundum respectum ad terminum a quo, alium vero secundum respectum ad terminum ad quem. Si autem accipitur justificatio per viam mutationis, sic aliam

mutationem significat justificatio, scilicet justitiæ generationem; et aliam peccatorum remissio, scilicet corruptionem culpæ. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam. Utrobet autem modo justificatio accipitur, oportet quod a tali justitia dicatur quæ peccato cuilibet opposita sit; nam, et motus est de contrario in contrarium, et generatio et corruptio sese concomitantur.

Dicitur autem justitia tripliciter. Uno modo secundum quod est quædam specialis virtus contra alias cardinales divisa, prout dicitur justitia qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vite, sicut sunt contractus diversi: hæc autem virtus non est omni peccato contraria, sed tantum illis peccatis quæ circa hujusmodi communicationem fiunt, sicut furtum, rapina, et alia hujusmodi. Unde sic non potest justitia hic accipi. Alio modo dicitur justitia legalis, quæ, secundum Philosophum (V Ethic., cap. i), est omnis virtus, sola ratione a virtute differens. Virtus enim secundum quod actum suum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, justitia legalis dicitur, quia legem servat: sicut fortis cum in acie fortiter configit propter salutem reipublicæ. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus sit justitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis est actus legalis justitiæ, sed ille solus qui est ad bonum commune ordinatus: quod potest contingere de actu cujuslibet virtutis: et sic per consequens nec omnis actus peccati justitiæ legali opponitur. Unde nec a justitia legali dici potest justificatio, quæ est remissio peccatorum. Tertio modo justitia nominat quandam statum proprium, secundum quem homo se habet in debito ordine ad Deum, ad proximum et ad se ipsum, ut scilicet in eo inferiores vires superiori subdantur; quod appellat Philosophus in V Ethic. (cap. ult.) justitiam metaphorice dictam, cum consideretur inter diversas vires ejusdem personæ, justitia proprie dicta semper existente inter diversas personas. Et huic justitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de predicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac justitia justificatio nominatur sive sicut motus a termino, sive sicut effectus formalis a forma.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod objectio illa procedit de justitia speciali.

Ad SECUNDUM dicendum, quod justificatio non dicitur a justitia legali, quæ est omnis virtus; sed a justitia quæ dicitur generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur: quia huic justitiæ directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat; gratia vero est in essentia animæ.

Ad TERTIUM dicendum, quod caritas dicitur causa remis-

sionis peccatorum, in quantum per eam homo Deo conjungitur, a quo aversus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe et immediate caritati opponitur, sed prædictæ justitiæ.

Et per hoc patet solutio AD QUARTUM.

AD QUINTUM dicendum, quod vita spiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifestatur spiritualis vita; sicut dicitur in II de Anima (com. xiv et xxxiv), quod vivere inest viventibus secundum animam vegetabilem, propter hoc quod in ejus actu, primo manifestatur vita; non tamen omnis actus vitæ naturalis est per animam vegetabilem; et similiter non omnis actus vitæ spiritualis est fidei, sed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe et immediate fidei opponitur.

AD SEXTUM dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, in quantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei: *A cedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut habetur Hebr., XI, 6.

AD SEPTIMUM dicendum, quod sicut justificatio potest accipi ut motus ad justitiam, et ut effectus formalis justitiæ; ita etiam remissio culpæ: nam sicut justitia formaliter justificat, ita et culpam formaliter abjicit, sicut formaliter albedo abjicit nigredinem. Sic ergo remissio culpæ, ut formalis effectus justitiæ vel gratiæ, sequitur gratiam; et similiter justificatio; prout autem significatur ut motus quidam, præintelligitur ad gratiam, sicut et justificatio.

AD OCTAVUM dicendum, quod aliqua operatio potest dupliciter nominari, scilicet a principio, et a fine: sicut actio qua medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia est effectus medicinæ; sed ex parte finis dicitur sanatio, quia est via ad sanitatem. Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis: dicitur etiam et miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinæ misericordiæ; quamvis et in remissione peccatorum aliqua justitia servetur, secundum quod *omnes vie Domini sunt misericordia et veritas* (Psalm. xiv, 10): præcipue quidem ex parte Dei, in quantum remittendo peccata facit quod Deum decet, secundum quod Anselmus dicit in Prologo (cap. x): *Cum parvis peccatoribus, justus es, decet enim te*. Et hoc est quod in Psal. xxx, 1, dicitur: *In justitia tua libera me*. Aliquo etiam modo, sed non sufficienter, apparet justitia ex parte ejus cui peccatum remittitur, in quantum in eo aliqua dispositio ad gratiam invenitur, licet insufficientis.

Et per hoc patet responsio AD NONUM et DECIMUM.

AD UNDECIMUM dicendum, quod remissio peccatorum aliquo modo distinguitur vel re vel ratione a justificatione; et sic dividitur contra gratiæ infusionem, et ponitur unum de quatuor quæ ad justificationem impii requiruntur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod ad justificationem, in-

quantum hujusmodi, pertinet justitiæ collatio; sed in quantum est impii justificatio, sic ad eam pertinet peccatorum remissio: et hoc modo Christo non competit, nec etiam homini in statu innocentiae.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia.* (I-II, quæst. cxvii, art. 2.)

Secundo quæritur, utrum peccatorum remissio possit esse sine gratia; et videtur quod sic. Facilius enim est destruere, quam construere. Sed homo sufficit per se ipsum ad construendum peccatum. Ergo per se ipsum sufficit ad destruendum; et ita remissio peccatorum potest fieri sine gratia.

2. Præterea, contraria peccata non possunt simul inesse eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, potest per se ipsum transire ad contrarium; sicut qui fuit avarus, potest per se ipsum fieri prodigus. Ergo aliquis per se ipsum potest exire a peccato in quo fuit; et sic ad remissionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod peccata sunt contraria sicut contrarii actus, non autem sicut contrariæ formæ. — Sed contra, peccatum adhuc remanet quando actu transit, ut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et Concupiscentia (cap. xxvi); nec ad remissionem peccatorum sufficit quod actus peccati transierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remissione indiget. Sed contrariorum contrarii sunt effectus. Illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanent, sunt contraria; et sic non possunt simul esse; et ita idem sequetur quod prius.

4. Præterea, contrariorum mediatorum unum potest removeri sine hoc quod aliud inducatur; sicut nigredo potest expelli absque inductione albedinis. Sed inter status culpæ et statum gratiæ est aliquod medium; scilicet status naturæ conditæ, in quo, secundum quosdam, homo neque gratiam habuit neque culpam. Ergo non est necessarium ad remissionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat.

5. Præterea, plus potest Deus in reparando quam homo possit in corrumpendo. Sed homo potuit a statu naturæ, in quo gratiam non habebat, corruere in statum culpæ. Ergo Deus potest hominem reducere in statum naturæ sine gratia.

6. Præterea, peccatum postquam actu transit, dicitur remanere reatu, secundum Augustinum in lib. de Nuptiis et Concupisc. (ubi sup.); in quantum actus peccati præteritus imputatur ad poenam. Ergo e contrario dicitur remitti, secundum quod non imputatur ad poenam; secundum illud Psalm. xxxi, 2: *Beatus vir qui non imputavit Dominus peccatum*. Sed imputare vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remissionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Præterea, quicumque est totaliter causa alicujus, potest totaliter in illud ad destruendum et construendum : quia cessante operatione causæ cessat effectus. Sed homo est totaliter causa peccati. Ergo totaliter potest in peccatum destruendum vel construendum ; et sic, ut videtur, homo ad remissionem peccati gratia non indiget.

8. Præterea, cum peccatum sit in anima, ab illo solo potest fieri peccatorum remissio quod animæ illabitur. Solus autem Deus animæ illabitur, secundum Augustinum (Gennadium, lib. de eccl. Dogmatibus, cap. LXXXII). Ergo Deus solus per se ipsum absque gratia peccatum remittit.

9. Præterea, si gratia removet culpam ; aut gratia quæ est, aut gratia quæ non est. Non autem gratia quæ non est ; quia quod non est, non facit aliquid ; similiter neque gratia quæ est ; quia cum sit accidens, ejus esse est inesse ; cum autem inest gratia, jam culpa non inest, et ita expelli non potest. Ergo gratia non requiritur ad remissionem culpæ.

10. Præterea, gratia et culpa non possunt simul esse in anima. Si ergo gratia infunditur ad remissionem culpæ ; oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa esse desierit, erit dare ultimum instans in quo fuit culpa : et similiter cum gratia esse incipiat, oportet dare primum instans in quo gratia inest. Hæc autem oportet esse duo instantia ; quia gratia et culpa non simul insunt ; inter quælibet autem duo instantia est tempus medium, ut probatur in VI Phys. (per aliquot textus a princ.). Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam neque gratiam habet ; et sic non est necessaria gratia, ut videtur, ad remissionem culpæ.

11. Præterea, Augustinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis sua dona dat, et non e converso. Donum ergo gratiæ præsupponit amorem divinum. Sed amor iste divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum suum et membræ ejus, non est hominis existens in culpa. Ergo culpæ remissio præcedit gratiam ordine nature ; et sic gratia non requiritur ad peccatorum remissionem.

2. Præterea, per circumcisionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumcisio autem gratiam non conferebat : quia, cum minima gratia sufficiat ad resistendum cuilibet tentationi, homo in statu legis habuit unde concupiscentiam posset vincere ; et sic lex vetus non occidebat occasionaliter, ut dicitur Roman., vii, et sic non fuit necessaria mors Christi ; quia *si ex lege est justitia, Christus gratis mortuus est*, ut dicitur Galat., ii, 21. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumcisio gratiam conferret : potest ergo remissio peccatorum fieri sine gratia.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. LXXVII, 39 : *Recordatus est quia caro sunt, spiritus cadens et non rediens* ; Glossa Hieron. : *Per se vadens in peccatum, et non rediens per se a peccato ; ideo Deus per gratiam revocat homines, quia per se redire non possunt.*

Præterea, Rom., iii, 24, : dicitur *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum, quod remissio peccatorum nullo modo sine gratia gratum faciente esse potest.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum in peccato sint duo, scilicet aversio, et conversio ; remissio et retentio peccati non respiciunt conversionem, sed magis aversionem, et id quod ad aversionem sequitur ; et ideo cum aliquis desinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipso est sibi peccatum remissum, etiamsi in contrariam transeat voluntatem. Unde Augustinus in lib. de Nuptiis et Concupiscent. (cap. xxvi, a med.) : *Si a peccato desistere, hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura : Fili, peccasti non adjicias iterum. Non autem sufficit, sed addidit : Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod aversio, et ea quæ consequuntur ipsam ex actu peccati præteriti, sanantur (1).

Sunt autem tria ex parte aversionis, sese concomitantia, ratione quorum sine gratia remissio peccatorum fieri non potest : scilicet aversio, offensa, et reatus. Aversio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis poterat habere, respectu ejus se impotentem fecit ; alias aversio non esset culpabilis. Non ergo potest prædicta aversio removeri, nisi fiat conjunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum discessit. Hæc autem conjunctio non est nisi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, et mens ipsi Deo per amorem caritatis inhaeret. Unde ad sanandam prædictam aversionem requiritur gratiæ et caritatis infusio ; sicut ad sanationem cæcitatæ requiritur restitutio potentiæ visivæ. Offensa etiam, quæ ex peccato sequitur, sine gratia aboleri non potest ; sive accipiatur offensa ex parte hominis, in quantum homo peccando Deum offendit ; sive ex parte Dei, secundum quod peccatori est offensus, secundum illud Psalm. v, 7 : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori postponit, injuriam ei facit ; et tanto amplius, quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit (quod facit omnis mortaliter peccans), ex hoc ipso quantum ad effectum suum præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem ; finis enim est quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita

(1) *Id est ex actu peccati præteriti consequens sanatur.*

offensa ex parte dignitatis ejus cui per peccatum quodammodo injuria fit, dum ipse Deus contemnitur, et ejus præceptum. Unde ad hanc offensam abolendam non sufficiunt vires humanæ, sed requiritur munus divinæ gratiæ. Ipse etiam Deus dicitur peccatori offensus, vel cum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia; sic enim nihil odit eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient., xi; sed quod opponitur amori quo diligit Sanctos, bona æterna eis præparando. Hujus autem amoris effectus est donum gratiæ gratum facientis, ut in quæstione de gratia dictum est. Unde offensa qua Deus homini offenditur, non removetur nisi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non solum est obligatio ad poenam sensibilem, sed præcipue ad poenam damni, quæ est carentia gloriæ. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde possit ad gloriam pervenire; hoc autem est gratia: et ideo sine gratia peccatorum remissio fieri non potest.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod ipsum peccatum est quædam gratiæ destructio, ejus autem remissio est constructio. Unde facilis est peccatum incurere quam a peccato exire.

AD SECUNDUM dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte conversionis, ex qua non attenditur peccatorum remissio, ut dictum est, in corp. art. Ex parte autem aversionis, et eorum quæ aversionem sequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum præcedentium reatus simul in anima remanere; non enim qui ex avaritia in prodigalitate mutatur, reatum avaritiæ habere desinit, sed solum actum vel habitum.

AD TERTIUM dicendum, quod peccata quamvis sint contraria ex parte conversionis, non tamen oportet quod aversiones vel reatus remanentes (1) sint contraria, quia sunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant præter intentionem operantis. Ex contrarietate autem causarum sequitur contrarietas in effectibus qui sunt per se, et non qui sunt per accidens. Unde et ex contrariis actibus sequuntur contrarii habitus et dispositiones; hujusmodi enim sunt effectus actuum peccati secundum suam speciem.

AD QUARTUM dicendum, quod supposita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam neque culpam haberit, quamvis hoc a quibusdam non concedatur; dicendum est, quod nihil prohibet aliqua contraria esse mediata respectu alicujus subjecti simpliciter accepti, quæ sunt immediata quantum ad tempus determinatum: sicut cæcus et videns sunt mediata in cane, non tamen post nonum diem: similiter et homini respectu status naturæ condite gratia et culpa comparantur ut contraria mediata; sed post illud tempus quo Adam gratiam accepit vel accipere potuit, ita quod in omnes ejus posteros transiret,

(1) *Al.* aversiones reatus remanentes.

nullus caret gratia nisi per culpam actualem vel originalem.

AD QUINTUM dicendum, quod etsi Adam in statu suæ conditionis gratiam non habuit secundum quosdam, ponitur tamen ab eisdem quod ante casum gratiam est adeptus. Unde a statu gratiæ cecidit, et non solum a statu naturæ. Sed tamen si a solo statu naturæ decidisset, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offensæ donum divinæ gratiæ requireretur.

AD SEXTUM dicendum, quod sicut dilectio Dei qua nos diligit, consequenter aliquem effectum in nobis relinquit, scilicet gratiam, per quam digni reddimur vita æterna, ad quam nos dirigit; ita hoc ipsum quod est Deum non imputare nobis nostra delicta, ex consequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu prædicto digni sumus absolvi; et hoc est gratia.

AD SEPTIMUM dicendum, quod peccator per se est peccati causa quantum ad conversionem; sed quoad aversionem, et ea quæ eam consequuntur, est causa per accidens, cum sit non intenta. Hæc enim per se causam habere non possunt, cum ex his sit ratio mali in peccato, malum enim causam non habet, secundum Dionysium, iv cap. de divin. Nomin. Vel dicendum, et melius, quod peccator est causa peccati quantum ad fieri, non autem est causa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur; immo horum est causa partim justitia divina, per quam juste ordinatum est ut qui noluit stare in gratia dum posset, non possit etiam si velit; partim ex defectu virium naturæ, quæ non sufficiunt ad expiationem, rationibus jam dictis. Sicut homo cum se in foveam projicit, est causa ipsius projectionis; sed quies quæ consequitur, est ex natura; unde non potest a fovea exire, sicut potuit se in foveam projicere; et similiter est in proposito.

AD OCTAVUM dicendum, quod operari remissionem culpæ intelligitur dupliciter: effective et formaliter: sicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non est medium in remissione culpæ sicut effective operans, sed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur quod solus Deus animæ illabitur, non excluduntur qualitates animæ vel naturales vel gratiæ, his enim anima informatur; sed excluduntur aliæ substantiæ subsistentes, quæ intra animam esse non possunt sicut Deus est, qui intimus est in anima quam formæ prædictæ; eo quod Deus est in ipso esse animæ ut causans et conservans; sed prædictæ formæ vel qualitates ad hoc non pertingunt, sed essentiam animæ quasi circumstant.

AD NONUM dicendum, quod gratia quæ est et inest, culpam expellit, non eam quæ est, sed quæ non est, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum causæ efficientis (sic enim oporteret quod ageret in culpam existentem ad ipsius expulsionem, sicut ignis agit in aerem existentem ad ejus

corruptionem), sed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipso quod informat subjectum, sequitur quod culpa in subjecto non sit, sicut patet de sanitate et infirmitate.

Ad DECIMUM dicendum, quod ad hoc et similia solet esse multiplex responsio. Prima est, quod instans quamvis sit unum re, est tamen plura ratione, in quantum est principium futuri et finis præteriti; et sic nihil prohibet simul in eodem instanti esse culpam et gratiam in anima; ita tamen quod culpa insit in illo instanti, secundum quod est finis præteriti; gratia, autem, secundum quod est principium futuri. Sed hoc stare non potest. Nam esse principium futuri et finem præteriti, dicit diversum respectum instantis, ex quo ejus substantia non multiplicatur, sed manet una; et ita secundum rem sequitur, culpam et gratiam in eodem indivisibili temporis esse in anima; nam instans nominat indivisibile temporis; hoc autem est simul esse; et ita sequitur contraria simul inesse. Et præterea, secundum Philosophum in VIII Phys. (com. xcvi), *quando aliquid in movendo utitur uno signo ut duobus, necesse est interciderere quietem mediam*; propter quod probat, motus reflexos non esse continuos. Unde si aliquis utatur uno instanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium; et sic erit anima aliquando sine gratia et culpa; quod est inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod sicut inter duo puncta unius lineæ cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum se tangentium; ita non est necessarium quod inter instans quod est ultimum temporis in quo culpa inerat, et inter instans quod est primum temporis in quo gratia inest, sit tempus medium; cum sint instantia diversorum temporum. Sed hoc iterum stare non potest. Nam linea, quia est mensura intrinseca, dividitur secundum rerum distinctionem. Tempus autem est mensura extrinseca, et est unum respectu omnium quæ sunt in tempore; non enim alio tempore mensuratur esse culpæ et esse gratiæ, nisi dicamus alio tempore, idest alia parte ejusdem temporis continui; et ideo oportet inter quælibet duo instantia, respectu quarumcumque rerum designentur, esse aliquod tempus medium. Et præterea, duo puncta duarum linearum sese tangentium designatarum in corporibus locatis, uniantur in uno puncto designato in exteriori linea corporis locantis; quia contigua sunt quorum ultima sunt simul. Unde, dato quod diversarum sint diversa tempora non continua, sed quasi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius mesurante respondeat eorum terminis unum instans indivisibile; et sic redibit inconveniens prædictum, quod culpa et gratia sint simul.

Et ideo alii dicunt, quod hujusmodi mutationes spirituales non mesurantur tempore quod est numerus motus cæli, eo

quod anima, et quælibet spiritualis substantia, est supra tempus; sed habent proprium tempus, in quantum in eis invenitur prius et posterius. Nec tamen hujusmodi tempus est continuum; cum continuas temporis, secundum Philosophum in IV Physic., consequatur continuitatem motus; affectiones autem animæ non sunt continuæ. Sed hoc etiam in proposito non habet locum. Nam tempore mesurantur non solum quæ sunt per se in tempore, sicut est motus cæli, sed etiam ea quæ habent per accidens ordinem ad motum cæli, in quantum consequuntur ex aliquibus quæ per se habent ordinem ad tempus prædictum. Et sic etiam est in justificatione impij, quæ consequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, et alijs hujusmodi motibus, qui per se mesurantur tempore motus cæli.

Et ideo aliter est dicendum, quod non est dare ultimum instans in quo peccator habet culpam, sed ultimum tempus. Contingit autem dare primum instans in quo habuit gratiam: quod quidem instans est terminus illius temporis in quo culpam habuit; inter tempus autem et terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet dare aliquod tempus vel instans in quo aliquis nec culpam nec gratiam habeat. Hoc autem sic patet. Nam infusio gratiæ, cum sit in instanti, est terminus cujusdam continui, utpote actus meditationis, per quam affectus disponitur ad gratiæ susceptionem; et ejusdem motus terminus est remissio culpæ, quia ex hoc ipso culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo instanti est primo terminus remissionis culpæ, scilicet non habere culpam, et infusionis gratiæ, scilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quod terminatur ad hoc instans, quo tempore mensurabatur motus meditationis prædictæ, fuit peccator habens culpam et non habens gratiam, nisi tantummodo in ultimo instanti, ut dictum est. Sed ante ultimum instans hujus temporis non est accipere aliud immediate proximum; quia quodcumque instans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipsum et ultimum erunt infinita instantia media. Et sic patet quod non est accipere ultimum instans in quo justificatus sit habens culpam et non habens gratiam; est autem accipere primum instans in quo habet gratiam, et non habet culpam. Et hæc solutio potest accipi ex verbis Philosophi in VIII Physic.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod Deus suo amore sicut causat in nobis donum gratiæ, ita et remissionem culpæ; unde non oportet quod remissio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autem, si remissio culpæ Dei amorem præcederet, et non ex eo sequeretur.

Ad DUODECIMUM dicendum quod sacramenta significando causant; hoc enim causant quod figurant. Et quia circumcisio habet significationem in removendo; ideo ejus efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpæ originalis, sed ex con-

sequenti ad gratiam : sive ex virtute circumcisionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptismi, ut quidam dicunt : sive daretur a Deo concomitanter ad circumcisionem ; et sic remissio culpæ fiebat sine gratia ; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiscentiam sicut gratia baptismalis. Unde difficilior erat concupiscentiam resistere circumciso quam baptizato : et occasione hujus lex vetus occasionaliter occidere dicebatur, quamvis circumcisio intra legis Mosaicæ sacramenta non contineatur, eo quod non ex Moysæ, sed ex patribus, ut dicitur Joan., vii. Et si in circumcisione aliqua datur gratia, non est contra hoc quod dicitur : Lex vetus non justificabat.

ARTICULUS III. — *Utrum ad impii justificationem liberum requiratur arbitrium.* — (I-II, quæst. cxiii, art. 3.)

Tertio quæritur, utrum ad justificationem impii liberum arbitrium requiratur ; et videtur quod non. Illud enim quod potest competere non habentibus usum liberi arbitrii, non requirit usum liberi arbitrii. Sed justificatio competit pueris nondum habentibus usum liberi arbitrii, qui per baptismum justificantur. Ergo justificatio impii usum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum, quod hoc speciale est in pueris qui tenentur peccato solum quod aliunde contrahitur ; nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. — Sed contra est quod Augustinus dicit in IV Confess. (cap. iv, circa med.), quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jocuit diu sine sensu in sudore letali : et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, me non curante, et præsumente id retinere potius animam ejus quod a me acceperat, non quod in nescientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus est.* Recreatio autem fit per gratiam justificantem. Ergo gratia justificans quandoque confertur adulto sine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum, quod hoc habet locum solum ubi homo justificatur per sacramentum. — Sed contra, Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Cum ergo justificatio sit opus divinum, ex ejus potentia dependens ; videtur quod etiam sine sacramentis aliquis adultus justificari possit præter motum liberi arbitrii.

4. Præterea, homo in aliquo statu esse potest in quo sit adultus, et non habeat peccatum actuale, sed originale tantum : in primo enim instanti quo aliquis est adultus, si non sit baptizatus, adhuc subjectus est originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil transgrediendo commisit quo reus peccati teneatur. Nec iterum est reus omissionis, quia præcepta affirmativa non obligant ad semper ;

unde non oportet quod homo statim in primo instanti quo est adultus, præcepta affirmativa observet. Sic ergo adultus potest habere peccatum originale absque omni actu, ut videtur. Si ergo hæc est causa quare puer potest justificari sine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio sit in adulto.

5. Præterea, quandocumque aliquid communiter inest aliquibus oportet quod eis conveniat secundum aliquam causam communem. Justificari autem convenit pueris et adultis. Cum ergo sola gratia sit causa justificationis in pueris, videtur quod etiam absque usu liberi arbitrii sufficiat ad justificationem in adultis.

6. Præterea, sicut justitia est donum Dei, ita sapientia. Sed sapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III Regum, iii. Ergo eadem ratione et gratiam justificantem homo potest dormiens et absque usu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum, quod merito præcedenti Salomon in dormiendo sapientiam accepit. — Sed contra, sicut in bonis requiritur voluntas, ita et in malis ; quia peccatum non est nisi voluntarium. Sed voluntas præcedens somnum non facit ut id quod in somno agitur, sit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquid divinum donum in somno recipiatur.

8. Præterea, sicut in dormiente ligatur usus liberi arbitrii, ita et in ægrotante. Sed ægrotans absque usu liberi arbitrii justificatur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta (in arg. 2). Ergo et dormiens ; et sic idem quod prius.

9. Præterea, Deus est potentior omni creato agente. Sed sol materialis lumen suum infundit aeri, nulla præparatione in ipso aere præcedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit absque omni præparatione, quæ fit per actum liberi arbitrii.

10. Præterea, cum bonum sit communicativum sui, secundum Dionysium (cap. iv de divin. Nomini., circa princ.) ; Deus qui summe bonus est, summe se ipsum communicat. Hoc autem non esset, nisi se communicaret et præparanti se et non præparanti. Ergo in justificatione impii non requiritur usus liberi arbitrii quasi præparatio ex parte hominis.

11. Præterea, Augustinus dicit, VIII super Genesim ad litteram (cap. xiv), quod Deus hoc modo operatur justitiam in homine, sicut sol lumen in aere quod deficit solis deficiente influxu ; non sicut artifex qui operatur arcam, in qua postquam facta est, nihil operatur. Sed sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, et cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur justitiam in homine cum primo justificatur, et cum justitia in eo conservatur. Sed justitia conservatur in homine, usu liberi arbitrii cessante ; sicut patet in dormiente. Ergo homo potest a principio justificari absque omni motu liberi arbitrii.

12. Præterea, dispositio quæ requiritur de necessitate ad introductionem alicujus formæ, ita se habet, quod sine ea forma remanere non potest; sicut patet de calore et forma ignis. Sed sine usu liberi arbitrii potest remanere justitia, ut in dormiente. Ergo usus liberi arbitrii non est dispositio quæ de necessitate requiratur ad gratiæ infusionem.

13. Præterea, id quod naturaliter est prius, et potest esse et non esse sine posteriori, non requirit posterius ad hoc quod inesse dicatur; ut patet de gravitate et descensu, sine quo gravitas esse potest; cum scilicet corpus grave impeditur a suo motu. Sed gratia est prior naturaliter quam usus liberi arbitrii, sine quo et potest esse et non esse; est enim ejus formale principium, sicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia potest infundi sine usu liberi arbitrii.

14. Præterea, corpus infirmum culpam in animam inducit originalem absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui est potentissimus, non requirit usum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Præterea, Deus prior est ad miserendum quam ad condemnandum, ut dicit Glossa (Origenis) in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes sine baptismo absque omni usu liberi arbitrii. Ergo multo magis miseretur gratiam infundendo.

16. Præterea, dispositio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non est ab ipso recipiente, sed ab alio; sicut calor qui in lignis præcedit ut dispositio ad formam ignis, non est ab ipsis lignis. Sed usus liberi arbitrii est ab homine justificando. Ergo non requirit ut dispositio ad gratiam habendam.

17. Præterea, justificatio est per infusionem gratiæ et virtutum. Sed secundum Augustinum (concone m in Psal. cxvii, ut refertur in II Sentent., dist. xxvii), virtutem solus Deus in nobis sine nobis operatur. Ergo ad justificationem operatio nostra, quæ est per usum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Præterea, secundum Apostolum, Roman., iv, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Usus autem liberi arbitrii quædam operatio est. Si ergo usus liberi arbitrii ad justificationem requiritur, justificatio non erit ex gratia, sed ex debito; quod est hæreticum.

19. Præterea, magis est remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur; sicut patet de Paulo, Act., ix, 5, cui dicitur: *Durum est tibi contra stimulum calcitrare*. Ergo multo fortius alicui absque usu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit aliquam

dispositionem in patiente: quanto enim agens est virtuosius, tanto minori dispositione præexistente complet suum effectum. Sed Deus est agens infinitæ virtutis, tantum quod non requirit materiam præexistentem, sed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit dispositionem; et ita in justificatione impii, quæ est opus divinum, non requirit usum liberi arbitrii quasi dispositionem ex parte hominis.

Sed contra est quod super illud, III Reg., iii, *Postula quod vis, ut dem tibi*, dicit Glossa (interlin.): *Gratia Dei liberum requirit arbitrium*. Sed justificatio fit per gratiam Dei, ut habetur, Rom., iii. Ergo ad justificationem requiritur usus liberi arbitrii.

Præterea, Bernardus dicit (in lib. de Gratia et lib. Arb. non longe a princip.), quod justificatio tam absque consensu non potest esse recipientis, quam absque gratia dantis. Sed consensus recipientis est actus liberi arbitrii. Ergo absque usu liberi arbitrii homo justificari non potest.

Præterea, ad receptionem formæ requiritur aliqua dispositio in recipiente; non enim qualibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii se habet ut dispositio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiæ justificantis usus liberi arbitrii requiritur.

Præterea, in justificatione impii contrahitur quoddam spirituale matrimonium hominis ad Deum; Osee, ii, 19: *Sponsabo te mihi in justitia*. Sed in matrimonio carnali requiritur mutus consensus. Ergo multo fortius in justificatione impii; et sic requiritur ibi usus liberi arbitrii.

Præterea, justificatio impii non fit sine caritate; quia, ut dicitur Prov., x, 12, *universa delicta operit caritas*. Sed caritas, cum sit quædam amicitia, cum redamatione est, ut patet per Philosophum in VIII Ethic. (cap. iii); mutus autem amor requirit in utroque usum liberi arbitrii. Ergo justificatio sine usu liberi arbitrii esse non potest.

Respondeo dicendum, quod nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii qui sit in ipso instanti suæ justificationis; in his autem qui non sunt compotes suæ voluntatis, sicut pueri, hoc non requiritur ad justificationem: cujus ratio triplex assignari potest.

Prima sumitur ex habitudine agentis et patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus, quod actio non perficitur sine aliquo contactu, quò vel solum agens tangit patientem, quando patientem non est natum tangere agens, sicut cum corpora superiora agunt in ista inferiora tangentia ea, et non facta ab eis; vel mutuo se tangunt agens et patientem, quando utrumque natum est tangere et tangi; sicut cum ignis agit in aquam, vel e converso. Unde et in spiritualibus, quando natus est esse mutus contactus, non completur actio sine contactu mutuo;

alioquin sufficit quod agens tangat patiens. Ipse autem Deus, qui justificat impium, tangit animam, gratiam in ea causando : unde et in Psal. cxliii : *Tange montes, Glossa, de gratia tua.* Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoscendo vel amando : unde et in adultis, qui possunt Deum cognoscere et amare, requiritur aliquis usus liberi arbitrii, quo Deum cognoscant et ament : et ista est conversio ad Deum, de qua dicitur Zach., i, 3 : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Pueri autem carentes usu liberi arbitrii non possunt Deum cognoscere et amare ; unde in eis sufficit ad justificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infusionem.

Secunda ratio sumitur ex ipsa ratione justificationis. *Justitia enim, secundum Anselmum in lib. de Verit. (cap. xiii), est rectitudo voluntatis propter se servata ;* unde justificatio est quedam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur et pro ipsa potentia, et pro actu potentiae. Actus autem potentiae voluntatis immutari non potest nisi ipsa cooperante : si enim non esset in ipsa, non esset ejus actus. Ipsa vero potentia voluntatis, sicut sine sua cooperatione est facta, ita sine sua cooperatione potest immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad justificationem ; sunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate conversi. Quæ quidem conversio immutari non potest nisi per actum contrarium voluntatis ; et ideo ad justificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriam voluntatem ad aliquid conversam, sed habent solam potentiam voluntatis culpabiliter originali justitia destitutam, possunt justificari sine motu propriæ voluntatis.

Tertia ratio sumitur ex similitudine divinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum potest producere natura, secundum eandem dispositionem producit sicut et natura. Sicut si Deus aliquem miraculose sanat, sanitatem in eo causabit cum quadam adæquatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem sanat, secundum illud Philosophi in II Physic., quod si natura faceret opus artis, eodem modo faceret sicut ars facit, et e converso. Ex naturalibus autem homo justitiam habere potest dupliciter : uno modo ut naturalem vel innatam, secundum quod quidam ex ipsa natura sunt prout ad opera justitiæ ; alio modo ut acquisitam. Justitiæ igitur acquiretæ ex operibus similis est justitia infusa, per quam justificantur adulti : unde, sicut in justitia politica acquiretæ requiritur actus voluntatis, quo quis amat justitiam ; ita etiam in adultis justificatio non completur sine usu liberi arbitrii. Justitia vero infusa, per quam justificantur parvuli, similis est naturali aptitudini ad justitiam, quæ etiam in pueris invenitur ; et ad neutram usus liberi arbitrii requiritur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde possint converti ad causam justificationem, ipsa causa justificans, scilicet passio Christi, applicatur eis per sacramentum baptismi, et ex hoc justificantur.

AD SECUNDUM dicendum, quod de adulto qui non est suæ mentis compos, distinguendum est : quia si nunquam habuit usum suæ rationis, idem judicium est de eo quod de parvulis ; si autem judicium rationis aliquando habuit, si in illo tempore quo usum rationis habuit, baptismum desideravit, si tempore amentiae baptizetur non sentiens vel renitens, consequitur effectum baptismi propter voluntatem præcedentem : et tunc præcipue quando post baptismum recuperat usum liberi arbitrii, et placet ei quod factum est ; in quo casu loquitur Augustinus. Hoc enim quod contra nititur, non sibi imputatur, cum non voluntate agat, sed phantasia agatur. Si autem dum erat suæ mentis compos baptismum non desideravit, non est sibi vel non sentienti vel retinenti baptismum exhibendus in quantumcumque sit mortis periculo : judicabitur enim secundum ultimum instans in quo suæ mentis compos fuit. Et si ibi exhibeatur, non accipit nec sacramentum nec rem sacramenti ; quamvis ex ipsa invocatione Trinitatis et sanctificatione aque miraculose possit in eo aliqua dispositio relinqui, ut cum recuperaverit usum liberi arbitrii, facilius ad bonum immutetur.

AD TERTIUM dicendum, quod etiam sine sacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit : sicut patet de sanctificatis in utero. Similiter autem posset alicui adulto qui non esset compos suæ mentis, absque sacramento gratiam conferre, eodem modo quo cum sacramento confertur.

AD QUARTUM dicendum, quod ista positio apud quosdam impossibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum originale sine actuali. Cum enim adultus esse incipit : si quod in se est, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis ; quod si non faciat, reus erit peccati omissionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, et hoc fieri non possit nisi præstito sibi debito fine ; tenetur quilibet, cum primo suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, et in eo finem constitinere ; et per hoc ad gratiam disponitur. Et præterea, Augustinus dicit (serm. xlv de tempore, ut refertur II Sent., dist. xxx), quod *concupiscentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiscentiam, adultum vero actu concupiscere.* Non enim de facili contingere potest ut aliquis peccato originali infectus, concupiscentiæ peccati se per consensum peccati non subdat.

AD QUINTUM dicendum, quod justificatio secundum unam communem causam inest parvulo et adulto, scilicet secundum gratiam ; quæ tamen recipitur in parvulo et adulto diversimode, secundum diversam utriusque conditionem, omne enim quod

recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Et inde est quod in adulto recipitur gratia cum usu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

AD SEXTUM dicendum, quod ad hoc potest tripliciter responderi. Uno modo ut dicatur, quod somnus ille in quo Salomoni fuit sapientia infusa, non fuit somnus naturalis, sed somnus prophetice, de quo habetur, Num. xii, 5: *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnum loquar ad eum.* In hoc autem somno usu liberi arbitrii non ligatur. Alio modo potest dici, quod sicut ad infusionem justitiæ requiritur quod voluntas, quæ est ejus objectum, convertatur ad Deum; ita in infusione sapientiæ requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In somno autem potest intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium vel voluntas. Cujus ratio est, quia ad intellectum duo pertinent: scilicet percipere, et judicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quæ prius consideravit, unde quandoque homo dormiendo syllogizat; vel ex illustratione alicujus substantiæ superioris, ad cujus perceptionem (1) intellectus dormientis est habilior propter quietem ab actibus sensuum, et præcipue phantasmatibus quietatis; unde dicitur Job. . xxxiii, 15: *Per somnum in visione nocturna quando sopor solet occupare homines, et dormiunt in lectulo suo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinam.* Et ista est causa præcipua quare in somnis prævidentur futura. Sed perfectum judicium intellectus non potest esse in dormiendo, eo quod tunc ligatus est sensus, qui est primum principium nostræ cognitionis. Judicium enim fit per resolutionem in principia; unde de omnibus oportet nos judicare secundum id quod sensu accipimus, ut dicitur in III Coeli et Mundi. Usus autem liberi arbitrii sequitur judicium rationis; et ideo usus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo sufficiens esse non potest: quia etsi sit aliquis motus voluntatis, magis sequitur phantasiam quam judicium completum rationis; et ideo homo in dormiendo percipere potest sapientiam, non autem justitiam. Tertio modo potest dici quod intellectus cogitat ab intelligibili, voluntas autem non potest cogi ab appetibili; et ideo absque usu liberi arbitrii potest infundi sapientia, quæ est rectitudo intellectus, non autem justitia, quæ est rectitudo voluntatis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod motus liberi arbitrii qui præcedit in vigilante, non potest facere ut actus dormientis sit meritorius vel demeritorius secundum se consideratus; potest tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, in quantum virtus actus vigilantis relinquatur in operibus dormientium, sicut virtus causæ relinquatur in effectu.

(1) *Al.* præceptionem.

Et inde est quod virtuosus nanciscuntur in dormiendo meliora theoremata præ aliis non virtuosis, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult. a med.); et inde est etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et sic etiam Salomon in vigilando potuit se disponere ad sapientiam accipiendam in dormiendo.

AD OCTAVUM dicendum, quod sacramentum baptismi non est exhibendum ægroto dum non est suæ mentis compos, etiam si prius habuit votum baptismi, nisi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur; unde quantum ad hoc est dissimile, quantum vero ad alia simile.

AD NONUM dicendum, quod aer secundum naturam suæ speciei est in ultima dispositione ad lumen suscipiendum ratione diaphaneitatis; et ideo statim ad præsentiam illuminantis illuminatur; nec requiritur aliqua alia preparatio, nisi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non est in ultima dispositione ad susceptionem justitiæ, nisi cum est actu volens; quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppositorum, de se in potentia existens ad utrumque; sicut materia in potentia existens ad plures formas, per dispositiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

AD DECIMUM dicendum, quod Deus infinita bonitate se ipsum communicat creaturis secundum aliquam similitudinem suæ bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipso quod optimo modo suam bonitatem communicat; ad quem modum pertinet ut ordinate secundum suam sapientiam dona sua largiatur, hoc est unicuique secundum suam conditionem; et inde est quod requiritur dispositio vel preparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus sua dona largitur. Vel potest dici quod objecto illa procedit de preparatione quæ tempore præcedit gratiæ infusionem, sine qua Deus quandoque gratiam tribuit, subito in aliquo motum contritionis operans, et gratiam infundens; quia, ut dicitur Eccles., xii, 23, *Facile est in oculis Dei honorare pauperem.* Non autem per hoc excluditur usus liberi arbitrii qui est in ipso instanti quo gratia infunditur; in hoc enim ostenditur perfectior communicatio divini bonitatis quod simul facit in homine habitum et actum justitiæ, quam si faceret habitum tantum.

AD UNDECIMUM dicendum, quod sicut sol est causa luminis non solum quantum ad esse, sed quantum ad fieri; ita etiam Deus est causa gratiæ et quantum ad esse et quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad esse ipsius; sicut cum fit lumen in aere, requiritur quod aer se habeat in alio respectu ad solem quam ante; quod fit per motum solis, sine quo posset esse conservatio luminis in aere, sole semper

præsente. Et similiter ad fieri ipsius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo se habeat ad Deum quam prius; ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ sine usu liberi arbitrii non est in adultis, ut dictum est.

AD DUODECIMUM dicendum, quod aliqua dispositio requiritur ad fieri rei, quæ non requiritur ad esse rei; sicut patet præcipue in generatione animalium et plantarum: unde nihil prohibet, talibus dispositionibus cessantibus, postquam res jam facta est, eam nihilominus in suo esse conservari. Et sic, cessante motu liberi arbitrii, qui erat necessarius ad justificationem, potest justitia habitualiter remanere.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non posse fieri sine posteriori, quod tamen sine posteriori esse potest: sicut anima, quæ, cum sit causa corporis formalis, efficiens et finalis, ut dicitur in II de Anima, est naturaliter prior corpore, potest esse sine corpore, cum tamen secundum ordinem naturæ non possit fieri nisi in corpore; et similiter est de gratia, et usu liberi arbitrii.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipso quod ei unitur. Hoc autem peccatum non respicit voluntatem ipsius qui inficitur, sed naturam; et ideo non est mirum si ad hujusmodi infectionem usus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam consequitur ex hoc ipso quod Christo per sacramentum baptismi unitur absque usu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur usus liberi arbitrii, ratione jam dicta, in corp. art.

AD DECIMUMQUINTUM dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus prior ad miserendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miserendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit; quia bonum, secundum Dionysium (cap. IV div. Nom.), consistit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed ex hoc ostenditur quod Deus miseretur secundum id quod ex eo est, punit autem secundum id quod ex nobis est, quod est tale ut ordinatum esse non possit nisi in poenam; unde ex principali intentione miseretur, sed punit quasi præter intentionem voluntatis antecedentis, secundum voluntatem consequentem. Et tamen ad propositum potest dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam usum liberi arbitrii habeat, respondet per quandam similitudinem justificatio puerorum ante usum liberi arbitrii.

AD DECIMUMSEXTUM dicendum, quod res naturales per quandam violentiam possunt disponi ad formam, ut scilicet principium dispositionis sit extra, nil conferente vim passo; unde in eis dispositio ad formam non est ab aliquo principio intrinseco sed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non potest; et ideo non est similis ratio.

AD DECIMUMSEPTIMUM dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur sine nobis virtutes causantibus, non tamen sine nobis consentientibus.

AD DECIMUMOCTAVUM dicendum, quod actus liberi arbitrii qui est in justificatione impii, alio modo se habet ad habitum justitiæ generalis, de qua dictum est, art. I hujus quæst., et alio modo se habet ad ejus executionem et augmentum. Ad habitum quidem se non potest habere ut meritum, eo quod in ipso instanti justitia infunditur, quæ est principium merendi; sed se habet ut dispositio tantum. Ad executionem vero justitiæ et ejus augmentum se habet in ratione meriti; quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in prædictis. Sic ergo justitia non redditur humanis operibus quasi merces; sed justitiæ augmentum et continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios præcedentes.

AD DECIMUMNONUM dicendum, quod licet Paulus antequam justificatus esset, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipso instanti justificationis suæ consensus per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratiæ voluntatis in instanti potest Deus alicui mittere, sine quo non est justificatio; sed sine præparatione præcedenti justificatio esse potest.

AD VIGESIMUM dicendum, quod ista dispositio non requiritur propter impotentiam agentis, sed propter conditionem recipientis, scilicet voluntatis, quæ immutari non potest per violentiam, sed proprio motu immutatur. Iste autem motus liberi arbitrii non solum se habet ad gratiam ut dispositio, sed ut complementum; operationes enim sunt quædam completiones (1) habitum; unde perfectionem agentis attestatur quod habitus inducatur simul cum sua operatione; quia perfectio effectus demonstrat perfectionem causæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiratur.* — (I-II, quæst. cxiii, art. 4.)

Quarto quæritur, quis motus liberi arbitrii ad justificationem requiratur; utrum scilicet requiratur motus in Deum; et sic videtur quod non. Illud enim quod justificationem sequitur, non requiritur ad justificationem. Sed moveri in Deum, cum sit ex gratia, justificationem sequitur; unde dicitur Threnor., v, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non est de his quæ requiruntur ad justificationem.

2. Præterea, motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem ut dispositio quædam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium.

(1) *At. complexiones.*

Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, secundum illud Joan., vi. 44 : *Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*; videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non sit de his quæ ad justificationem impii requiruntur.

3. Præterea, ad justitiam homo pervenit per viam timoris; nam *qui sine timore est, non poterit justificari*, ut dicitur Eccli., i. 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, sed magis in pœnas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad justificationem impii, non est motus in Deum.

4. Sed dicendum, quod hoc verum est de timore servili, non autem de filiali. — Contra, omnis timor fugam in sui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipsum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, sed magis recedit a Deo.

5. Præterea, si motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, præcipue ille deberet requiri per quam homo in Deum completissime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem requiritur, non deberet attribui justificationi fidei, sed magis caritati; cujus contrarium apparet Rom., v. 1 : *Justificati ex fide pacem habeamus ad Deum*.

6. Præterea, motus liberi arbitrii qui in justificatione requiritur, est sicut ultima dispositio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Dispositio autem ad formam cum qua inducitur forma, talis est quod sine forma esse non potest, cum sit necessitas ad formam. Cum igitur motus fidei possit esse sine gratia, videtur quod justificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Præterea, homo naturali ratione potest Deum cognoscere. Sed fides non requiritur ad justificationem nisi in quantum facit Deum cognoscere. Ergo videtur quod sine motu fidei possit homo justificari.

8. Præterea, sicut per motum fidei homo cognoscit Deum, ita per actum sapientiæ. Non ergo magis fidei quam sapientiæ justificatio debet adscribi.

9. Præterea, in fide multi articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad justificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non potest subito fieri.

10. Præterea, Jac., iv. 6, dicitur, quod Deus *humilibus dat gratiam*; et sic ad justificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non est motus in Deum; alias humilitas haberet Deum pro objecto et fine, et esset virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad justificationem impii, non est motus liberi arbitrii in Deum.

11. Præterea, in justificatione impii voluntas hominis ad

justitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet esse actus justitiæ, qui non est motus in Deum.

12. Præterea, ad justificationem impii se habet homo ut removens prohibens; sicut ille qui aperit fenestram, dicitur causa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiæ est peccatum. Ergo ex parte justificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, sed solum in peccatum.

Sed contra est quod dicitur Jac., iv. 8 : *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infusionem. Ergo ad hoc quod justificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Præterea, justificatio impii est quædam hominis illuminatio. Sed in Psalm. xxxiii, 6, dicitur : *Accedite ad eum et illuminamini*. Cum ergo ad Deum non accedat homo passibus corporis, sed motibus mentis, ut Augustinus dicit (VII de Trinit., par. ante fin.), videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad justificationem impii.

Præterea, Rom., iv. 5, dicitur : *Reputabitur fides ad justitiam credentibus in eum qui justificat impium*. Ergo ad hoc quod impius justificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. præc., dictum est, motus liberi arbitrii qui est in justificatione, requiritur ad hoc quod homo causam justificantem contingat per actum proprium. Causa autem justificationis Deus est, qui nostram operatus est justificationem per mysterium Incarnationis suæ, per quam factus est Dei et hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri possit; ille motus de necessitate ad justificationem requiri videtur qui est primus inter alios, et in omnibus aliis includitur; hic autem est motus fidei : *accidentem enim ad Deum oportet primo credere quia est*, ut habetur Heb., ii. 6. Nullus quocumque alio motu potest in Deum moveri, nisi simul cum hoc motu fidei moveatur; quia omnes alii motus mentis in Deum justificantem pertinent ad affectum, solus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in suum objectum nisi secundum quod est apprehensum; bonum enim apprehensum movet affectum, ut dicitur in III de Anima (com. XLIX et LIV). Unde motus apprehensivæ requiritur ad motum affectivæ, sicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, et in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia justitia completiva in affectu existit; ideo, si homo secundum intellectum tantum converteretur in Deum non contingeret Deum secundum id quod justitiam recipit, idest secundum affectum; et sic justificari non posset. Requiritur ergo quod non solum intellectus con-

vertatur in Deum, sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, ut in quaestione de passionibus animæ dictum est; qui quidem motus in desiderio includitur sicut causa in effectu; desideratur enim aliquid quasi amatum. Ipsa vero spes desiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quasi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo simul est motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu spei vel desiderii; sicut enim apprehensum movet amorem, ita amor movet desiderium seu spem.

Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim justificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniæ. Et hæc tria computantur pro uno motu completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste motus a fide, eo quod virtute continet in se illos motus, et in eis includitur.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, sequitur quodammodo ordine naturæ gratiæ infusionem, non autem tempore, ut infra, art. 7, patet. Gratia autem infusio est unum eorum quæ requiruntur ad justificationem; unde non sequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum justificationem sequatur.

AD SECUNDUM dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, sed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit; et sic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

AD TERTIUM dicendum, quod timor servilis, qui habet oculum ad poenam tantum, requiritur ad justificationem ut dispositio præcedens, non autem ut intrans substantiam justificationis: quia simul cum caritate esse non potest, sed introeunte caritate timor discedit; unde I. Joan., iv, 18: *Timor non est in caritate*. Timor autem filialis, qui timet separationem, includitur virtute in motu amoris: ejusdem enim rationis est desiderare conjunctionem amati, et timere separationem.

AD QUARTUM dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam; non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adæquationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinæ majestati se comparare, sed ei se subijcit.

AD QUINTUM dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, sed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum est, in corp. art.

AD SEXTUM dicendum, quod licet credere Deo vel Deum possit esse sine justitia; tamen credere in Deum, quod est actus fidei formatae, sine gratia vel justitia esse non potest; et tale credere requiritur ad justificationem, ut patet Rom., iv, 5: *Credenti in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam*.

AD SEPTIMUM dicendum, quod quia post lapsum humanæ naturæ, homo non potest reparari nisi per meritorem Dei et hominum Jesum Christum (quod quidem sacramentum, scilicet mediationis Christi, sola fide tenetur); ideo ad justificationem impii non sufficit cognitio naturalis, sed requiritur fides Jesu Christi vel explicitè vel implicitè, secundum diversa tempora et diversas personas. Et hoc est quod dicitur Rom., iii, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi*.

AD OCTAVUM dicendum, quod sicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum se habet ad sapientiam vel scientiam ratione acquisitam in ratione principii, ita fides ad sapientiam infusam; unde primus motus cognitionis gratiæ in Deum non est sapientiæ, vel scientiæ infusæ, sed fidei.

AD NONUM dicendum, quod licet sint multi articuli fidei, non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipso instanti justificationis; sed solum quod cogitetur Deus secundum hunc articulum, quod est justificans, et peccata remittens; in quo includitur implicitè articulus incarnationis et passionis Christi, et aliorum quæ ad nostram justificationem requiruntur.

AD DECIMUM dicendum, quod motus humilitatis consequitur motum fidei, secundum quod aliquis considerata altitudine divinæ majestatis se ipsum ei subijcit; et ita motus humilitatis non est primus qui requiritur in justificatione.

AD UNDECIMUM dicendum, quod in justitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut supra, art. 1 hujus quæst., dictum est; et sic tam fides quam spes quam caritas sub hujusmodi justitia continentur.

AD DUODECIMUM dicendum, quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione aversionis; et ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur conversio liberi arbitrii in Deum.

ARTICULUS V. — *Utrum in impii justificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.* (I-II, qu. cxiii, art. 5.)

Quinto quæritur, utrum in justificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum; et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remissionem sufficit; Luc., vii, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Sed motus caritatis est directus in Deum. Ergo ad justificationem impii sufficit motus in Deum, et non requiritur motus in peccatum.

2. Præterea, bonum incommutabile est efficacius quam bonum commutabile. Sed conversio ad bonum commutabile sufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo conversio ad bonum incommutabile sufficit ad hoc quod homo justificetur.

3. Præterea, homo non potest moveri in peccatum nisi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare potest de eo quod memoria non tenet; contingit autem aliquem oblitum esse peccati commissi. Si ergo ad justificationem impii requiritur motus

liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui est peccatorum suorum oblitus, nunquam possit justificari.

4. Præterea, contingit aliquem multis esse criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in justificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo instanti de singulis suis peccatis cogitare; quod est impossibile: non enim est major ratio de uno quam de alio.

5. Præterea, quicumque convertitur in aliquid sicut in finem ultimum, ex hoc ipso ab alio fine avertitur ultimo: quia impossibile est unius esse multos fines ultimos. Sed homo, quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipsum sicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipso avertitur a peccato; et ita non videtur esse necessarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præterea, non est idem motus a peccato et in peccatum, sicut nec ab albo et in album. Sed justificatio est motus a peccato. Ergo non est motus ad peccatum.

Sed contra est quod in Psalm. xxxi, 5, dicitur: *Confitebor adversum me iniquitiam meam Domino: et tu remisisti impietatem peccati mei*. Sed homo non potest hoc dicere nisi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad justificationem requiritur.

Præterea, ad justificationem impii contritio requiritur, quæ est prima penitentiae pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio est dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in justificatione impii.

Respondeo dicendum, quod justificatio impii addit aliquid supra justificationem simpliciter. Nam justificatio simpliciter importat solummodo justitiæ infusionem; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpæ: quæ quidem remissio non fit solum per hoc quod homo desistit a peccato, sed aliquid amplius requiritur. Unde Augustinus dicit, in lib. de Nup. et Concep. (I, cap. xxviii): *Si a peccando desistere, hoc esset non habere peccata, sufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccasti; non autem sufficit; sed addidit: Et de præteritis deprecare, ut tibi remittantur*. Sic ergo ad justificationem simpliciter requiritur conversio hominis per liberum arbitrium in causam justificantem, quæ est motus liberi arbitrii in Deum. Sed supra hoc in justificationem impii requiritur quod convertatur ad destructionem peccati præteriti. Sicut autem conversio in Deum fit per hoc quod homo cognoscit Deum per fidem, et eum amat, et gratiam desiderat seu sperat; ita oportet quod conversio liberi arbitrii in peccatum sit per hoc quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis; et peccatum præteritum detestatur, ut pigeat fecisse, et iterare non velit.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod dilectio non potest esse

sine detestatione ejus quod a Deo separat; et ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in justificatione peccati detestatio. Unde et Magdalena, cui dictum est: *Dimissa sunt ei peccata multa*, lacrymas emiserat pro peccatis.

AD SECUNDUM dicendum, quod conversio in bonum incommutabile sufficit ad justificationem simpliciter; sed ad justificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum est, in corp. art.: quia ad hoc quod homo justificetur a peccato præterito, non solum sufficit quod justitiam velit, et non peccet; sed quod contra præteritam iniquitatem operetur detestando ipsam. Non autem in eo qui peccat, requiritur detestatio Dei, vel justitiæ, nisi ex consequenti: quia id quod est bonum, nullus habet odio, nisi in quantum est impossibile alteri bono quod diligit; unde peccator non nisi per accensum odit justitiam et Deum; ex hoc ipso videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

AD TERTIUM dicendum, quod non est necessarium quod aliquis in ipso momento justificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; sed solum quod doleat se propria culpa a Deo esse aversum, vel absolute, vel sub conditione, si scilicet aversum est; quando scilicet aliquis ignorat an unquam per peccatum mortale a Deo aversum fuerit: et per hujusmodi motum ille qui oblitus est de peccato, conteri potest.

AD QUARTUM dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, ratione cujus gratiam impediunt; unde ad justificationem non requiritur quod in ipso justificationis momento aliquis de peccatis singulis cogitet; sed sufficit quod cogitet de hoc quod per culpam suam est aversum a Deo. Recogitatio autem singulorum peccatorum debet vel præcedere, vel saltem sequi justificationem.

AD QUINTUM dicendum, quod ex hoc quod aliquis sibi Deum finem constituit, sequitur quod non constituat sibi finem in peccato, et ita quod avertatur a proposito peccandi. Hoc autem non sufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum est, in corp. artic.; et ideo ratio non sequitur.

AD SEXTUM dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum prosequendum vel amplectendum, justificationis opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum justificatione convenit, quæ est motus a peccato: nam fuga alicujus est motus ab illo.

ARTICULUS VI. — *Utrum gratiæ infusio et culpæ remissio idem sint.* (I-II, quæst. cxliii, art. 6.)

Sexto quæritur, utrum gratiæ infusio et culpæ remissio sint idem; et videtur quod sic. Idem enim est positio affirmationis, et remotio negationis. Sed culpa nihil aliud esse