

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 Concup. (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. cxlii, 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

videtur quam defectus gratiæ. Ergo idem videtur esse remotio culpæ, et infusio gratiæ.

2. Præterea, gratia et culpa opponitur sicut tenebra et lux. Sed remotio tenebræ et inductio lucis sunt idem. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ sunt idem.

3. Præterea, remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ. Macula autem non videtur esse aliquid positive in anima, quia sic aliquo modo esset a Deo; et sic videtur quod sit privatio sola; non autem est privatio nisi ejus cum quo simul esse non potest, quod est gratia. Remotio ergo culpæ nihil est aliud quam infusio gratiæ.

4. Sed diceretur, quod macula non solum ponit absentiam gratiæ, sed aptitudinem et debitum respectu gratiæ habendæ. — Sed contra, omnis privatio ponit aptitudinem in subjecto, cum remotio privationis et inductio habitus sint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpæ et infusio gratiæ sint idem.

5. Præterea, secundum Philosophum (I de Gener., comm. xvii), generatio unius est corruptio alterius. Cum ergo remotio culpæ sit quedam ipsius corruptio, infusio gratiæ est quedam ipsius generatio. Ergo idem est infusio gratiæ quod remotio culpæ.

Sed contra est, quod inter quatuor quæ requiruntur ad justificationem impij, connumerantur duo, infusio gratiæ et culpæ remissio.

Præterea, quæcumque sic se habent quod unum potest esse sic altero, non sunt idem. Sed infusio gratiæ potest esse sine remissione alicujus culpæ; sicut in Angelis beatis, et in primo homine ante casum, et in Christo. Ergo remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem.

Respondeo dicendum, quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem; et hoc sic patet. Mutationes enim penes terminos distinguuntur. Infusionis autem gratiæ terminus est gratiam inesse, remissionis vero culpæ culpam non esse. Est autem oppositorum quantum ad hoc attendenda quedam differentia. Nam quedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, idest alicujus rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt; ideo corruptio nigri, cujus terminus est non esse nigrum, et generatio albi, cujus terminus est esse album, sunt realiter diversæ mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra. artic. 4 hujus quæst., dictum est. Quedam vero opposita sunt quorum alterum tantum est natura quedam, reliquum vero non est nisi remotio vel negatio ipsius; sicut patet in oppositis secundum affirmationem et negationem vel secundum privationem et habitum; et in talibus negatio oppositi, quod ponit naturam aliquam, est realis,

quia est alicujus rei; negatio vero alterius oppositi non est realis, quia non est alicujus rei. Est enim negatio negationis, quæ est negatio alterius oppositi; et ideo hæc negatio negationis nihil differt secundum rem a positione alterius; unde secundum rem idem est generatio albi et corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non sit res natura, est tamen res rationis; ideo negatio negationis secundum rationem, sive secundum modum intelligendi, est aliud a positione affirmationis; et sic corruptio non albi secundum modum intelligendi est aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod, si culpa omnino non est aliquid positive, idem est infusio gratiæ et remissio culpæ secundum rem; secundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non secundum rationem, sed re; est aliud remissio culpæ et infusio gratiæ, si considerentur ut mutationes, quamvis in ratione motus sint unum, ut supra dictum est. Culpa autem aliquid ponit, et non solum absentiam (1) gratiæ. Absentia enim gratiæ secundum se considerata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, nisi secundum quod relinquatur ex actu voluntario precedente; sicut tenebra non habet rationem umbræ nisi secundum quod relinquatur ex interpositione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non solum remotionem tenebræ, sed remotionem corporis impediens; ita remissio culpæ non solum importat ablationem absentiae gratiæ, sed ablationem impediens gratiæ, quod erat ex actu peccati precedenti; non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile; sed ut propter illum induxus gratiæ non impediatur.

Patet igitur quod remissio culpæ et infusio gratiæ non sunt idem secundum rem.

Et per hoc patet solutis AD PRIMA QUATUOR.

AD QUINTUM dicendum, quod generatio unius dicitur esse a Philosopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de necessitate sunt simul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

ARTICULUS VII. — *Utrum culpæ remissio infusionem gratiæ præcedat.* (I-II, quæst. cxlii, art. 8.)

Septimo quæritur, utrum remissio culpæ naturaliter præcedat infusionem gratiæ; et videtur quod sic. Quia super illud Psal. LXII: *Sic in sancto apparui tibi, dicit Glossa: Nisi quis prius deficiat in malo, nunquam perveniet ad bonum.* Sed remissio culpæ facit deficere a malo, infusio autem gratiæ pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, prius in ordine natura est intelligere re-

(1) *Id.* substantiam.

ciptens quam ipsam receptionem. Sed forma non recipitur nisi in propria materia. Ergo prius est intelligere materiam propriam quam receptionem formæ. Sed ad hoc quod materia sit propria alicui formæ, requiritur quod sit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; et sic naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

3. Sed diceretur, quod gratia, secundum quod habet respectum ad Deum infundentem gratiam, est prior naturaliter quam remissio culpæ; secundum vero quod habet ordinem ad subjectum, sic est posterior quam remissio culpæ. — Sed contra, in infusione gratiæ includitur respectus gratiæ ad suum subjectum cui infunditur. Si ergo secundum hunc respectum ad subjectum est posterior, videtur quod simpliciter infusio gratiæ naturaliter sit post remissionem culpæ.

4. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem respectum ad subjectum: unum, secundum quod informat subjectum; et quantum ad hunc respectum est posterior quam remissio culpæ: alium quo culpam expellit a subjecto; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit remissionem culpæ. — Sed contra, gratia expellit culpam ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Opposita autem mutuo se expellunt, ex hoc quod non patiuntur se in eodem subjecto. Ergo ex hoc ipso quod gratia informat subjectum, expellit culpam; et sic non potest esse quod gratia secundum respectum quem habet ad subjectum quod informat, sit posterior, et secundum respectum quem habet ad culpam quam expellit, sit prior.

5. Præterea, esse rei naturaliter prius est quam agere ipsius. Sed gratia, cum sit accidens, ejus esse est inesse. Ergo prior est naturaliter respectus quem habet gratia ad subjectum quod informat, quam respectus quem habet ad contrarium quod expellit; et sic prædicta responsio non videtur posse stare.

6. Præterea, prius naturaliter est declinare a malo quam facere bonum. Sed remissio culpæ pertinet ad declinationem mali, infusio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

7. Præterea, secundum ordinem effectuum est ordo causarum. Sed effectus remissionis culpæ est esse mundum, effectus autem infusionis gratiæ est esse gratum: prius autem est naturaliter esse mundum quam esse gratum: nam omne gratum est mundum, sed non convertitur: prius autem, secundum Philosophum (in post Prædicamentis, capit. de prioritate), est *a quo non convertitur subsistendi consequentia*. Ergo prius naturaliter est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

8. Præterea, culpa et gratia se habent ad invicem sicut

formæ contrariæ in natura. Sed in rebus naturalibus prius naturaliter est expulsio unius formæ quam introductio alterius, eo quod non contingit formas contrarias esse simul in materia: unde oportet quod forma quæ prius erat, intelligatur expulsa antequam nova forma introducat. Ergo et remissio culpæ naturaliter prius est quam infusio gratiæ.

9. Præterea, prius naturaliter est recedere a termino *a quo* quam pervenire ad terminum *ad quem*. Sed in justificatione impij culpa se habet *ut a quo* receditur per culpæ remissionem; terminus autem *ad quem* est ipsa gratia, ad quam pervenitur per ejus infusionem. Ergo prius naturaliter est culpæ remissio quam gratiæ infusio.

10. Sed diceretur, quod gratiæ infusio est posterior, inquantum gratia est terminus justificationis: sed inquantum est principium disponens removendo contrarium, sic est prius. — Sed contra, agens infinitæ virtutis non exigit dispositionem in materia in quam operatur. Sed gratiæ infusio est ab agente infinitæ virtutis, scilicet a Deo. Ergo non exigitur aliqua dispositio.

11. Præterea, nulla forma quæ totaliter est ab extrinseco, exigit dispositionem in materia. Sed gratia est hujusmodi. Ergo, etc.

12. Præterea, remissio culpæ et infusio gratiæ se habent sicut purgatio et illuminatio. Sed secundum Dionysium (cap. ii cœlest. Hierar.), purgatio anteponitur illuminationi. Ergo remissio culpæ naturaliter præcedit gratiæ infusionem.

13. Præterea, si Deus successive operaretur in justificatione impij, prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam; sicut in dealbatione natura prius removet nigredinem quam inducat albedinem. Sed hoc quod Deus subito operatur justificationem, removet ordinem temporis, non naturæ. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa naturaliter præcedit effectum. Sed gratia est causa remissionis culpæ, monsi secundum quod est infusa. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, agens naturale non expellit formam contrariam a materia nisi per hoc quod inducit similitudinem suæ formæ in materia. Ergo eadem ratione et Deus non removet culpam ab anima nisi per hoc quod similitudinem suæ bonitatis, scilicet gratiam, in ea inducit; et sic infusio gratiæ naturaliter præcedit culpæ remissionem.

Præterea, sicut quandoque culpa remittitur per gratiam; ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulsionem gratiæ. Ergo similiter culpa remittitur per gratiam præcedentem culpæ remissionem.

Præterea, gratia creando infunditur, et infundendo creatur. Sed creatio gratiæ est prius naturaliter quam remissio culpæ.

Ergo infusio gratiæ naturaliter prior est quam culpæ remissio.

Præterea, agens naturaliter est prius patiente. Sed in justificatione impij gratia est ex parte agentis, culpa ex parte patientis seu recipientis. Ergo prius naturaliter est gratiæ infusio quam culpæ remissio.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere causæ causa naturaliter est prior causato. Contingit autem secundum diversa genera causarum idem respectu ejusdem esse causam et causatum; sicut purgatio est causa sanitatis in genere causæ efficientis, sanitas vero est causa purgationis secundum genus causæ finalis; similiter materia causa est formæ aliquo modo inquantum sustinet formam, et forma est aliquo modo causa materiæ inquantum dat materiæ esse actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero esse prius et posterius secundum diversum genus causæ. Sed tamen illud est prius simpliciter dicendum ordine naturæ, quod est prius secundum genus illius causæ quæ est prior in ratione causalitatis; sicut finis, qui dicitur causa causarum, quia a causa finali omnes aliæ causæ recipiunt quod sint causæ; quia efficiens non agit nisi propter finem, et ex actione efficientis forma perficit materiam, et materia sustinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quodcumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formæ præcedentis est prior naturaliter in ratione causæ materialis: omnis enim dispositio ad formam reducitur ad causam materialem: denudatio autem materiæ a forma contraria, est quedam dispositio ad formæ susceptionem. Subjectum etiam, idest materia, ut dicitur in I Physic. (comment. LXXXII), numerabilis est: numeratur enim secundum rationem, inquantum in eo præter subjecti substantiam invenitur privatio, quæ se tenet ex parte materiæ et subjecti. Sed in ratione causæ formalis est prior naturaliter introductio formæ: quæ formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incidunt, forma vero et efficiens in idem specie, inquantum forma est similitudo agentis; ideo formæ introductio est prior naturaliter secundum ordinem causæ efficientis et finalis: et ex hoc patet, secundum prædicta, quod ordine naturæ sit simpliciter prior.

Sic ergo patet quod simpliciter loquendo secundum ordinem naturæ, prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio; sed secundum ordinem causæ materialis est e converso.

Ad PRIMUM ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur quantum ad vitiationem operis mali, et operationem operis boni: minus est enim dimittere malum quam operari bonum, et ideo naturaliter prius: non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur vel expelluntur.

Ad SECUNDUM dicendum, quod ratio illa procedit secundum

ordinem causæ materialis, secundum quem in respectu ad subjectum infusio gratiæ posterior est.

Unde patet solutio AD TERTIUM.

Ad QUARTUM dicendum, quod objectio illa procedit secundum ordinem causæ formalis: formaliter enim gratia inhærendo expellit culpam.

Ad QUINTUM dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, sed formaliter; unde non est prius quam expellat culpam, sed simul.

Ad SEXTUM dicendum, quod objectio illa procedit quantum ad operationes, et non quantum ad habitus, sicut et prima.

Ad SEPTIMUM dicendum, quod esse mundum non est proprius effectus remissionis culpæ, quia potest esse, non intellecta remissione culpæ, ut in homine in statu innocentiae; sed proprius effectus remissionis culpæ est fieri mundum; et hoc non est communius quam esse gratum, quia nullus potest fieri mundus nisi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis nisi secundum ordinem causæ materialis: nam genera se habent per modum materiæ in comparatione ad species.

Ad OCTAVUM dicendum, quod eadem distinctione opus est in formis naturalibus, et in proposito.

Ad NONUM dicendum, quod recessus a termino a quo est prius in via generationis et motus, cum reducatur ad ordinem materiæ (nam motus est actus existentis in potentia); sed accessus ad terminum ad quem est prior secundum ordinem causæ finalis.

Ad DECIMUM dicendum, quod in operibus Dei non requiritur dispositio propter impotentiam agentis, sed propter conditionem effectus; et præcipue talis dispositio, scilicet remotio contrarij; quia contraria simul esse non possunt.

Ad UNDECIMUM dicendum, quod forma quæ est totaliter ab extrinseco, requirit dispositionem debitam in subjecto, vel præexistentem, sicut lumen diaphaneitatem in aere, vel simul impressam ab eodem agente, sicut calor consummatus simul introducitur cum forma ignis; et similiter a Deo simul cum infusione gratiæ expellitur culpa.

Ad DUODECIMUM dicendum, quod simili distinctione utendum est in ordine purgationis et illuminationis, sicut in proposito.

Ad DECIMUMTERTIUM dicendum, quod si Deus successive justificationem operaretur, expulsio culpæ esset prior tempore, sed posterior natura: ordo enim temporis sequitur ordinem motus et materiæ. Et secundum hunc modum Philosophus dicit (III de Anima, text. xx, et xxvii), quod in eodem actus est posterior tempore quam potentia, sed natura prior: quia secundum illud dicitur aliquid esse simpliciter natura prius, quod est prius secundum ordinem causæ finalis, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum in impij justificatione motus liberi arbitrii gratiæ infusionem præcedat.* — (I-II, quæst. cxxiii, art., 8.)

Octavo quæritur, utrum in justificatione impij motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infusionem; et videtur quod sic. Causa enim naturaliter præcedit effectum. Sed contritio est causa remissionis culpæ. Ergo naturaliter eam præcedit; et per consequens gratiæ infusionem (1); quia se concomitantur.

2. Sed diceretur, quod contritio non est causa remissionis culpæ nisi per modum dispositionis materialis. — Sed contra, contritio est causa sacramentalis remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Pœnitentia enim, cum sit sacramentum novæ legis, gratiam causat, et sic remissionem culpæ: nec hoc facit ratione aliarum suarum partium, scilicet confessionis et satisfactionis, quæ gratiam et culpæ remissionem præsupponunt; et sic relinquitur quod ipsa contritio sit sacramentalis causa remissionis culpæ, et infusionis gratiæ. Sed causa sacramentalis est causa instrumentalis, ut ex præcedenti quæst. patet. Ergo, cum instrumentum reducat ad genus causæ efficientis, contritio non erit causa remissionis culpæ ut dispositio materialis, sed magis in genere causæ efficientis.

3. Præterea, attritio præcedit gratiæ infusionem, et culpæ remissionem. Sed contritio ab attritione non differt nisi secundum intensionem doloris, quæ speciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infusionem et culpæ remissionem.

4. Præterea, in Psalm. lxxxviii, 15, dicitur: *Justitia et iudicium præparatio sedis ejus.* Anima autem efficitur sedes Dei per gratiæ infusionem et culpæ remissionem. Cum ergo homo iustitiam et iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio sit præparatio ad gratiæ infusionem; et ita naturaliter est prior.

5. Præterea, motus ad terminum naturaliter præcedit terminum. Sed contritio est quidam motus tendens in destructionem peccati. Ergo naturaliter præcedit remissionem culpæ.

6. Præterea, Augustinus dicit, (ut colligitur ex tract. lxxii in Joann.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te;* et ita motus liberi arbitrii, qui ex parte nostra est, requiritur ad justificationem, et naturaliter præcedit eam. Sed justificatio terminatur in remissionem culpæ. Ergo motus liberi arbitrii præcedit naturaliter remissionem culpæ.

7. Præterea, in matrimonio carnali consensus mutus naturaliter matrimonii copulam præcedit. Sed per gratiæ infusionem contrahitur quoddam spirituale matrimonium animæ cum Deo, secundum illud Osæe, ii, 19: *Sponsabo te*

michi in justitia. Ergo motus liberi arbitrii, per quem est animæ consensus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infusionem.

8. Præterea, sicut in his quæ moventur ab alio, se habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quæ moventur a se ipsis. Sed motio qua exterius agens movet, sive moveat ut principale agens, sive ut coadjuvans, naturaliter præcedit moveri ipsius mobilis. Ergo, cum in justificatione impij anima non totaliter moveatur, sed ipsa quodammodo se moveat ut coadjuvans, secundum illud I Cor., iii, 9: *Dei adiutores sumus;* videtur quod ipsa operatio animæ, scilicet motus liberi arbitrii, naturaliter præcedat remissionem culpæ, secundum quam movetur anima de vicio in virtutem.

1. Sed contra, contritio est actus meritorius. Sed actus meritorius non est nisi a gratia. Ergo gratia est causa contritionis. Sed causa naturaliter præcedit effectum. Ergo gratiæ infusio naturaliter præcedit contritionem.

2. Præterea, Rom., v, 3, super illud, *Justificati igitur ex fide, etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Gratiam Dei non præcedit aliquod meritum humanum.* Sed contritio est quoddam humanum meritum. Ergo non præcedit gratiæ infusionem.

3. Sed diceretur, quod præcedit sicut quædam dispositio. — Sed contra, dispositio est minus perfecta quam forma ad quam disponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus secundus est majoris perfectionis quam primus, cum se habeat per modum habitus. Contritio autem est actus secundus, cum sit operatio gratiæ, sicut considerare est operatio scientiæ. Ergo sicut consideratio est perfectius quam scientia, ita contritio est perfectius quam gratia.

4. Præterea, effectus causæ efficientis nunquam est dispositio ad causam efficientem, quia in via motus sequitur efficientem; cum tamen in eadem via dispositio præcedat id ad quod disponit. Sed contritio se habet ad gratiam sicut effectus causæ efficientis ad suam causam efficientem. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. Habitus et potentia ad idem genus causæ reducuntur; cum habitus suppleat quod potentia deest. Sed potentia est causa actus in genere causæ efficientis. Ergo et habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem sicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam sicut effectus ad causam efficientem.

5. Præterea, quod nihil facit ad introductionem formæ, non est dispositio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiæ infusionem, quia sine contritione potest esse gratiæ infusio: sicut patet in Christo, Angelis, et primo homine in statu innocentia. Ergo contritio non est dispositio ad gratiam; et sic idem quod prius.

6. Præterea, Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arbitr., fere in princ.), quod ad opus salutis nostræ duo requiruntur; scilicet Deus dans, et liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter est prius quam receptio. Ergo gratia, quæ in justificatione nostra est ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, quæ est ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Præterea, contritio non potest esse simul cum peccato. Ergo remissio peccati naturaliter contritionem præcedit.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infusionem absolute; dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non est contritio, sed attritio, quæ non est actus fidei formatæ, sed fidei informis. Sed hoc non videtur esse ad propositum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio; et similiter omnis actus fidei gratiæ conjunctus est fidei formatæ actus. Ergo actus fidei informis, et attritio, de quibus isti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infusionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad præsens non loquimur; sed de illis qui sunt simul cum gratiæ infusionem, sine quibus justificatio esse non potest in adultis; nam sine præcedentibus potest, ut ex supra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus isti sunt meritorii et gratia informati, unde naturaliter gratiam sequuntur. Præcedunt autem remissionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remissionem culpæ operatur. Sed hoc non potest esse. Nam quod causat aliquid per operationem, causat per modum causæ efficientis. Gratia igitur, si per actum contritionis et fidei formatæ, remissionem culpæ causat, causabit eam per modum causæ efficientis; quod esse non potest. Nam causa effective destruens aliquid, prius ponitur in esse quam hoc quod destruit, sit in non esse; non enim ageret ad ejus destructionem quod jam non est. Unde sequeretur quod gratia prius esset in anima quam culpa esset remissa: quod est impossibile. Unde patet, quod gratia non per aliquam operationem est causa remissionis culpæ, sed per informationem subjecti, quæ importatur per gratiæ infusionem et culpæ remissionem; et ideo inter gratiæ infusionem et culpæ remissionem nihil cædit medium.

Oportet igitur dicere, secundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine se habent ad utrumque, ut quodammodo præcedant, quodammodo sequantur ordine naturæ. Nam si ordo naturæ attendatur secundum rationem causæ materialis, sic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infusionem sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causæ formalis, est e converso. Et est simile in rebus naturalibus de dispositione quæ est necessitas ad formam, quæ quodammodo præcedit formam sub-

stantialem, scilicet secundum rationem causæ materialis. Dispositio enim materialis ex parte materiæ se tenet; sed alio modo, scilicet ex parte causæ formalis, forma substantialis est prior, inquantum perficit et materiam, et accidentia materialia.

AD PRIMUM ergo dicendum, quod contritio est causa remissionis culpæ, inquantum est dispositio ad gratiam.

AD SECUNDUM dicendum, quod poenitentia sacramentum habet conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se poenitens subjicit. Contritio igitur, si secundum se consideretur, non se habet ad gratiam nisi per modum dispositionis; sed si consideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, sic sacramentaliter operatur in virtute sacramenti poenitentia, sicut et in virtute baptismi; ut patet in adulto qui habet sacramentum baptismi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod contritio sit causa efficiens remissionis culpæ, per se loquendo, sed virtus clavis, vel baptismus. Vel potest dici quod contritio ad remissionem culpæ quo ad reatum temporalis poenæ se habet per modum causæ efficientis; sed quantum ad maculam et reatum poenæ æternæ se habet solum per modum dispositionis.

AD TERTIUM dicendum, quod contritio ab attritione præcedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiæ; et ita contritio habet aliquem ordinem posterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

AD QUARTUM dicendum, quod præparatio illa est per modum dispositionis materialis.

AD QUINTUM dicendum, quod contritio est motus ad remissionem culpæ non quasi ab ea distans, sed ut ei conjuncta; unde magis consideratur ut in motum esse quam ut in moveri; et tamen motus præcedit terminum in ordine causæ materialis, quia motus est existentis in potentia.

AD SEXTUM dicendum, quod intelligendum est, *Non justificabit se sine te* disponente aequaliter ad gratiam; et sic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat nisi per modum dispositionis.

AD SEPTIMUM dicendum, quod consensus est causa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii non est causa efficiens infusionis gratiæ; et ideo non est simile.

AD OCTAVUM dicendum, quod in justificatione impij homo non est adiutor Dei quasi cum eo simul efficiens gratiam; sed solum sicut præparans se ad gratiam.

AD PRIMUM quod in contrarium objicitur, dicendum, quod contritio est a gratia sicut ab informante; et ita sequitur quod in ratione causæ formalis gratia sit prior.

AD SECUNDUM dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione merendi, ita scilicet quod gratia

cadat sub merito; potest tamen præcedere actus humanus gratiam ut dispositio materialis.

AD TERTIUM dicendum, quod contritio est a libero arbitrio et a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, est dispositio ad gratiam simul existens cum gratia, sicut dispositio quæ est necessitas, simul est cum forma; sed secundum quod est a gratia, comparatur ut actus secundus ad gratiam.

AD QUARTUM dicendum, quod sicut actus formaliter perficit potentiam; ita id quod ex habitu relinquatur in actu, est formale respectu substantiæ actus, quam potentia ministrat; et sic habitus est formale principium actus formati, quamvis respectu formationis habeat rationem causæ efficientis.

AD QUINTUM dicendum, quod dispositio non facit aliquid ad formam effective, sed materialiter tantum; inquantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ; et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur dispositiva ad remotionem formæ contrariæ et ad introductionem formæ simul, quam ad solam formæ introductionem.

AD SEXTUM dicendum, quod illud quod est ex parte dantis, est prius formaliter: sed quod est ex parte recipientis, prius materialiter.

AD SEPTIMUM dicendum, quod ex illa ratione non sequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipsam contritionem quodammodo culpa remittitur; sicut per calorem in summo expellitur forma aquæ; et ita non sunt simul; et similiter nec culpa et contritio.

ARTICULUS IX. — *Utrum justificatio impii fiat in instanti.*

Nono quæritur, utrum justificatio impii fiat in instanti; et videtur quod non. Impossibile enim est ejusdem potentiæ simul et semel esse plures motus; sicut nec una materia simul et semel est sub formis diversis disparatis. Sed in justificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis, art. 4 et 5 hujus quæst., patet. Ergo justificatio impii non potest esse in instanti.

2. Sed diceretur, quod illi duo motus sunt diversarum potentialiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum est concupiscibilis, motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum sit quædam detestatio peccati, est in irascibili. — Sed contra, detestari est idem quod odire. Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, secundum Philosophum in II Top. (cap. III, parum ante med.). Ergo detestari non est in irascibili.

3. Præterea, irascibilis et concupiscibilis, secundum Damascenum, sunt partes sensibilis appetitus. Sed sensibilis appetitus non se extendit nisi in bonum quod est ei conveniens,

vel in ejus contrarium: hujusmodi autem non sunt ipse Deus, et peccatum sub ratione peccati inquantum est detestabile. Ergo non pertinent isti motus ad concupiscibilem et irascibilem, sed ad voluntatem; et sic sunt unius potentiæ.

4. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cujus est de peccato dolere; et sic non sunt unius potentiæ. — Sed contra, secundum Augustinum (tract. XXVI in Joannem aliquantulum a princ.), *credere non potest homo nisi volens*. Ergo, licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; et sic relinquatur quod duo motus ejusdem potentiæ ad justificationem impii requiruntur.

5. Præterea, ejusdem est moveri a termino et ad terminum. Sed detestari peccatum est moveri a termino; moveri autem in Deum est moveri ad terminum. Ergo contritio, quæ est peccati detestatio, est ejusdem potentiæ cujus est motus in Deum; et sic non possunt esse simul.

6. Præterea, nihil movetur simul ad diversos et contrarios terminos. Sed Deus et peccatum sunt diversi et contrarii termini. Ergo anima non potest simul in Deum et in peccatum moveri; et sic idem quod prius.

7. Præterea, gratia non datur nisi digno. Sed quamdiu aliquis est subjectus culpe, non est dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia; et sic justificatio, quæ hæc duo includit, non est in instanti.

8. Præterea, forma quæ recipit magis et minus, successive, ut videtur, debet in subjecto fieri; sicut forma quæ non recipit magis et minus, recipitur subito in subjecto; ut patet de formis substantialibus. Sed gratia intenditur in subjecto. Ergo videtur quod successive introducatur; et ita infusio gratiæ non est in instanti et per consequens, nec justificatio impii.

9. Præterea, sicut in qualibet mutatione, ita in justificatione impii necesse est ponere duos terminos; scilicet terminum a quo, et terminum ad quem. Sed cujuslibet mutationis duo termini sunt incontinentes, idest qui non possunt simul esse. Ergo in justificatione impii includuntur duo quæ se habent secundum prius et posterius; et ita justificatio impii est successiva, et non in instanti.

10. Præterea, nihil quod prius est in fieri quam in facto esse, fit in instanti. Sed gratia prius est in fieri quam in facto esse. Igitur infusio gratiæ non est in instanti; et sic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus, quod fit, non est; cum vero factum est, jam est. Sed gratia est permanentium. Si ergo simul fit et facta est, simul est et non est; quod est impossibile.

11. Præterea, omnis motus est in tempore. Sed in justifi-

catione impij requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo justificatio impij fit in tempore; et ita non in instanti.

12. Præterea, ad justificationem impij requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commisit, non potest de omnibus peccatis in eodem instanti conteri nec cogitare. Ergo justificatio impij non potest esse in instanti.

13. Præterea, quocumque inter extrema mutationis est aliquid medium, mutatio est successiva, non momentanea. Sed inter culpam et gratiam est aliquid medium; scilicet status naturæ conditæ. Ergo justificatio impij est mutatio successiva.

14. Præterea, culpa et gratia non sunt simul in anima. Ergo instans in quo ultimo culpa inest, est aliud ab instanti in quo primo gratia inest. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo inter expulsionem culpæ et infusionem gratiæ cadit tempus medium. Sed justificatio utrumque horum includit. Ergo justificatio est in tempore, et non in instanti.

Sed contra, justificatio impij est quedam spiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in instanti, non in tempore. Cum ergo spiritualia sint simpliciora corporalibus et minus temporis subjecta, videtur quod justificatio impij sit in instanti.

Præterea, quanto aliquid agens est potentius, tanto in minori tempore suum effectum producit. Sed actor justificationis est Deus, qui est infinitæ virtutis. Ergo justificatio est in instanti.

Præterea, in lib. de Causis (proposit. xxxii) dicitur, quod *substantiæ spiritualis, cujusmodi est anima, et substantia et actio est in momento æternitatis, et non in tempore.*

Præterea, in eodem instanti in quo est dispositio completa in materia, est et forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in justificatione requiritur, est dispositio completa ad gratiam. Ergo in eodem instanti in quo sunt illi motus, est gratia.

Respondet dicendum, quod justificatio impij est in instanti.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod quando dicitur aliqua mutatio esse in instanti, non intelligitur quod duo termini ejus sint in instanti; hoc enim est impossibile, cum omnis mutatio sit inter terminos oppositos, per se loquendo; sed intelligitur quod transitus de uno termino in alium est in instanti; quod quidem in aliquibus oppositis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus est accipere aliquid medium, oportet quod transitus de uno termino in alium sit successivus, quia medium est in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum; ut patet per Philosophum in V Phys. (com. xxii); et intelligo medium per qualemcumque distantiam ab extremis, sive sit

distantia in situ, sicut in motu locali; sive sit distantia secundum rationem quantitatis, sicut in motu augmenti et diminutionis; sive secundum rationem formæ, ut in alteratione; et hoc, sive illud medium sit alterius speciei, sicut pallidum inter album et nigrum; sive ejusdem speciei, sicut minus calidum inter magis calidum et frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis vel motus non potest esse medium aliquo prædictorum modorum, tunc transitus de uno termino in alterum non est in tempore, sed in instanti. Hoc autem est quando duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma. Nam inter affirmationem et negationem nullo modo est medium; neque inter privationem et formam circa proprium susceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius speciei est medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid est medium secundum intensionem et remissionem, etsi non possit esse medium per se, potest tamen esse medium per accidens. Nam negatio sive privatio, per se loquendo, non intenditur neque remittitur; sed per accidens secundum suam causam potest considerari aliqua ejus intensio vel remissio; ut dicatur magis esse cæcus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquem pannum in oculo; ex eo quod causa cæcitatæ est efficacior.

Sic igitur accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore: sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer subito transeat de tenebris ad lumen, tamen causa tenebrositatis successive tollitur, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit præsens; et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continuus.

Dico igitur, quod extrema justificationis sunt gratia et privatio gratiæ, inter quæ non cadit medium circa proprium susceptibile: unde oportet quod transitus de uno in alterum sit in instanti, quamvis causa hujus privationis successive tollatur; vel secundum quod homo cogitando disponit se ad gratiam, vel saltem secundum quod tempus præterit postquam Deus se gratiam daturum præordinavit; et sic gratiæ infusio fit in instanti. Et quia expulsio culpæ est formalis effectus gratiæ infusæ; inde est quod tota justificatio impij in instanti est. Nam forma et dispositio ad formam completam et abjectio alterius formæ, totum est in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quando duo sunt motus omnino disparati, non possunt esse simul in eadem potentia, nisi unum sit ratio alterius. Tunc enim simul esse possunt,

quia quodammodo sunt unus motus ; sicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, simul appetit finem (1), et id quod est ad finem ; et similiter cum aliquis fugit illud quod est fini repugnans, simul appetit finem et fugit contrarium : et similiter voluntas simul movetur in Deum et odit peccatum, quia est contra Deum.

AD SECUNDUM dicendum, quod huiusmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinet, non ad irascibilem et concupiscibilem ; et hoc ideo quia objectum eorum est aliquid intelligibile, non aliquid sensibile : inveniuntur tamen aliquando attribui irascibili et concupiscibili, in quantum voluntas ipsa dicitur irascibilis et concupiscibilis propter similitudinem actus : et tunc contritio potest attribui et concupiscibili in quantum homo odit peccatum, et irascibili in quantum contra peccatum irascitur, vindictam de eo sumere proponens.

Et per hoc patet solutio AD TERTIUM, AD QUARTUM et AD QUINTUM.

AD SEXTUM dicendum, quod voluntas non movetur simul ad contraria prosequenda : sed simul potest moveri ad unum fugiendum et aliud prosequendum, et præcipue si prosequitio unius sit ratio fugæ alterius.

AD SEPTIMUM dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis sit sufficienter dignus antequam gratiam habeat ; sed quia ex hoc ipso quod datur, facit hominem dignum : unde simul est dignus gratia et gratiam habens.

AD OCTAVUM dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma successive recipiatur in subjecto, nihil operatur intensio vel remissio ejus in subjecto, sed intensio formæ contrariæ vel oppositi termini. Privatio autem gratiæ non suscipit magis vel minus nisi per accedens ratione suæ causæ, ut jam dictum est, in corp. art. : et ideo non oportet quod gratia successive recipiatur in subjecto. Si autem in subjecto remitteretur, posset hoc aliquid conferre ad hoc quod successive gratia abjiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem subjecto : et ideo nec successive abjicitur, propter hoc quod ipsa non remittitur ; nec successive inducitur, propter hoc quod ejus privatio non remittitur.

AD NONUM patet solutio ex prædictis : nam non ideo dicitur mutatio esse in instanti, quia duo termini ejus sint in eodem instanti, ut dictum est, in corp. art.

AD DECIMUM dicendum, quod fieri alicujus rei permanentis potest accipi dupliciter. Uno modo proprie ; et sic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cujus terminus est rei generatio ; et sic quod fit non est in permanentibus ; sed fieri est rei per successionem, secundum quod Philosophus dicit in VI Phys. : *Quod fit, fiebat et fiet*. Alio modo dicitur fieri improprie, ut

(1) *Al. deest simul appetit finem,*

scilicet dicatur aliquid fieri in illo instanti in quo primo factum est ; et hoc ideo quia illud instans, in quantum est terminus prioris temporis in quo fiebat, usurpat sibi hoc quod priori temporis debetur. Et sic non est verum quod id quod fit non est ; sed quod nunc primo est, et ante hoc non erat ; et sic est intelligendum quod in his quæ fiunt subito, simul est fieri et factum esse.

AD UNDECIMUM dicendum, quod motus non accipitur hic secundum quod est exitus de potentia in actum, sic enim tempore mensuratur ; sed accipitur motus liberi arbitrii pro ipsa ejus operatione, quæ est actus perfecti, ut dicitur in III de Anima (comm. XXVIII) ; et ita potest esse in instanti, sicut perfectum est in instanti.

AD DUODECIMUM dicendum, quod in illo instanti quo homo justificatur, non requiritur quod sit contritio specialiter de singulis peccatis, sed generaliter de omnibus, contritione speciali de singulis peccatis præcedente vel subsequente.

AD DECIMUMTERTIUM dicendum, quod postquam homo in culpam incidit, non potest esse medium inter gratiam et culpam, quia culpa non auferitur nisi per gratiam, ut ex supradictis patet : nec gratia perditur nisi per culpam ; quamvis ante culpam esset status inter gratiam et culpam, secundum quorundam opinionem.

AD DECIMUMQUARTUM dicendum, quod non est accipere ultimum instans in quo culpa fuit, sed ultimum tempus, ut supra dictum est.

QUÆSTIO XXIX

DE GRATIA CHRISTI

(In octo articulos divisa.)

Primo quæritur, utrum in Christo sit gratia creata ; 2^o utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in persona, requiratur habitualis gratia ; 3^o utrum gratia Christi sit infinita ; 4^o utrum gratia capitis Christo conveniat secundum humanam naturam ; 5^o utrum in Christo requiratur habitualis gratia ad hoc quod sit caput ; 6^o utrum Christus mereri potuit ; 7^o utrum Christus aliis mereri potuit ; 8^o utrum Christus in primo instanti suæ conceptionis mereri potuit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in Christo sit gratia creata.*

(III part., quæst. VII, art. 1.)

Quæstio est de gratia Christi : et primo quæritur, utrum in Christo sit gratia creata ; et videtur quod non. Homo enim