

2. Praeterea, Hierem. 13, 1: *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

3. Praeterea, sancti in patria aequales Dei Angelis esse commemorantur, ut patet Matth. 22. Sed Angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. 10, 12, ubi dicitur: *Ego veni propter sermones tuos: Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Non autem venerat in adiutorium Danielis Angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem eorum petendo; et non est impetrata orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti orantes pro nobis apud Deum semper exaudiuntur.

4. Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

5. Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant pro eo nisi quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fiet eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Praeterea, orationes totius caelestis curiae, si aliquid impetrare possunt, efficaces essent quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis suffragiis praesentis Ecclesiae factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveret a poena. Cum ergo sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis aliquid impetrant; illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. ult., 14: *Hic est qui multum orat pro populo et pro universa civitate, Hieremias Propheta Dei.* Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit Hieremias dexteram, et dedit Judae gladium dicens: *Accipe sanctorum gladium manus a Deo in quo decies adversarios populi Dei.*

Praeterea, Hieronymus in epistola contra Vigilantium: *Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis possumus; et hoc postea improbat, dicens sic: Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris quando pro se adhuc debent esse solliciti; quanto magis post coronas, victorias, et triumphos.*

Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utrouque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt; sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non assequatur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis o-

rare dicuntur ex hoc quod merita ipsorum nobis proficiunt; sed secundum quod orant pro nobis, votis suis nobis aliqui postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri: quod autem Deus simpliciter vult, impletur, nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri, quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliquid quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis: et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos; unde Apoc. 6, super illud: *Usquequo Domine etc.*, dicit Glossa: *Desiderant majus gaudium et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moysse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum propter populi illius malitiam; et hic est intellectus litterae.

Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referant, divinam sententiam expectantes; et hoc est quod Gregorius dicit 17 Moral. (cap. 8), exponens praedicta verba Danielis: *Sublimes spiritus gentibus principantibus nequaquam pro injuste agentibus decertant, si eorum facta recte judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernae curiae solum ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam (1) volunt; unde nec petunt. Ex quo et patet quod orationes eorum semper audiuntur.*

Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur, quod tamen ipse non meruit: et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, sancti non volunt, vel Angeli, nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et ita etiam nihil aliud petunt: nec tamen eorum oratio est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus in lib. de Praedestinatione sanctorum, orationes sanctorum praecedenti prosunt, quia forte praordinatum est ut orationibus intercedentium salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

(1) Nicolai: *nuquam.*

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiae sunt pro defunctis quasi quaedam satisfactiones vitium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi; et ideo non est simile de eorum orationibus, et de suffragiis Ecclesiae.

Expositio textus.

Cum facta fuerit resurrectio, bonorum gaudium amplius erit etc. Hoc intelligendum est materialiter, quia de pluribus gaudebit; sed non formaliter, quia non magis gaudebit, ut dictum est. Sed de hoc magis infra dicetur, dist. 49.

Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur. Secundum hoc videtur quod suffragia Ecclesiae non prosunt catechumenis in fide Ecclesiae decedentibus; cum tamen illi sint in statu salutis, ut patet ex dictis supra, dist. 4. — Et dicendum, quod licet non susceperint sacramenta Ecclesiae actu, susceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deest facultas.

Mediocriter malis suffragantur etc. Ista verba a diversis diversimode exponuntur. Illi enim qui dicunt suffragia Ecclesiae prodesse existentibus in inferno, dicunt alios esse mediocriter bonos, et alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos esse eos qui sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt; et his dicunt nihil prodesse suffragia: sed mediocriter malos eos qui cum fide et sacramentis Ecclesiae, in peccato tamen mortali, decesserunt; quibus, secundum eos, valent suffragia ad poenae mitigationem, non autem ad poenae solutionem. Sed valde bonos dicunt illos qui sine criminali decedentes, statim evolvant; qui suffragiis non indigent: mediocriter vero bonos qui crema-

biliter secum ferunt, et in purgatorio definentur; et his dicunt prodesse suffragia ad plenam absolutionem. Qui vero dicunt suffragia non prodesse his qui sunt in inferno, dicunt eosdem esse mediocriter malos et mediocriter bonos. Omnes enim qui sunt in inferno valde malos dicunt; qui vero in patria valde bonos; eos vero qui sunt in purgatorio dicunt mediocriter bonos, inquantum deficiunt a perfectione bonitatis; sed et mediocriter malos, inquantum deficiunt a perfecta malitia, quae est peccatum mortale. His autem suffragia quandoque prosunt ad mitigationem poenae, quandoque ad plenam absolutionem, secundum differentiam quantitatis cremabilitatis et suffragiorum; et haec expositio est convenientior.

Injuria est pro martyre in Ecclesia orare. Hoc videtur contra illud quod supra dictum est, quod orationes pro valde bonis sunt gratiarum actiones. — Et dicendum, quod superior auctoritas loquitur, quando incertum est nobis, quando sint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Augustinus loquitur, quando certum est qui sunt valde boni: sic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes ostendit, et sic eis injuriam facit.

Estimo eum quasi per ignem transeuntem etc. Hic ponuntur duo auxilia: quorum unum adjuvabit illos qui in fine mundi inveniuntur per modum satisfactionis, scilicet ignis quo facies mundi purgabitur: poterit enim esse ut intensio poenae suppleat quicquid deest ad temporis breviteriam; et praecipue cum sit probabile quod pauca cremabilia sint habituri, utpote purgati per terrorem futuri iudicii ex signis praecedentibus praestentis. Aliud autem est ex vi caritatis, scilicet merita et intercessionem sanctorum, quae eis suffragantur virtute caritatis.

Sive consulendo quid faciant etc. Istud consilium nihil est aliud quam conversio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

DISTINCTIO XLVI.

Si valde malis detur mitigatio poenae.

Sed quaeritur hic de valde malis; utrum et ipsi in aliqua poenarum mitigatione Dei misericordiam sentiant, ut minus quam meruerunt, puniantur. Quidam autemant eos nullam relevationem poenae habituros; quod confirmant Jacobi auctoritate dicentis (cap. 2, 15): *Judicium sine misericordia fiet illi qui non fecit misericordiam.* Augustinus etiam ait (1): *Misericordia hic, iudicium in futuro.* Idem (2) distinguens quomodo omnes viae Domini sint misericordia et veritas, ait: *Erga sanctos omnes viae Dei misericordia, erga iniquos omnes veritas: quia et in iudicando subvenit, et ita non deest misericordia; et in miserando id exhibet quod promissit, ne desit veritas. Erga omnes autem quos liberat et damnat, omnes viae sunt misericordia et veritas: quia ubi non miseretur, vindictae veritas datur. Dicens: Ubi non miseretur, dat intelligi aliquid a Deo fieri, ubi ipse non miseretur. Sed his occurrit quod ait Cassiodorus super Psalm. 100, loquens de misericordia et pietate Dei. Hae duo (inquit) res iudicio Dei semper adjunctae sunt. Ergo et in punitione malorum non est justitia sine misericordia. Idem de iudicio et misericordia ait: Haec duo mutua societate sibi junguntur. In his breviter omnia opera Dei in-*

(1) In Psalm. 100, nempe ad illa verba: *Misericordiam et iudicium cantabo tibi* (Ex. edit. P. Nicolai).
(2) In Psalm. 118, super octavarum 19, conc. 29 (Ex. edit. P. Nicolai).

S. Th. Opera omnia. V. 7.

cludit. Augustinus quoque respondens illis qui reproborum supplicia finem habitura contendunt, illa illorum repellit opinionem, asserens reprobos perpetuo puniendos, ut eorum supplicia mitigari aliquatenus non neget: *Frustra* (inquit in "Enchir.", cap. 112), nonnulli aeternam damnationem (1) poenae nam et cruciatum sine intermissione perpetuo humano miserantur (2) affectu, atque ita futurum esse non credunt: non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quaque molliendo, et in leviores (3) flexendo sententiam quae putantur in eis terribilissimas esse dictas, quam verius. Non enim, inquit, obliviscetur misereri Deus, aut continebit in ira sua misericordias suas. Hoc quidem (in Psalm. 70, 10) legitur; sed de his intelligitur qui sunt va misericordiae: quia et ipsi non pro meritis suis, sed deo miserante de miseria liberantur. Aut si hoc ad omnes aeternam pertinere, non ideo necesse est ut damnationem opinentur finiri posse eorum de quibus dictum est (Matth. 13, 46): *Ibunt hi in supplicium aeternum, ne hoc modo punetur habitura finem felicitatis eorum de quibus e contrario dictum est (Ibid.): Justi autem in vitam aeternam.* Sed poenas damnatorum mitigari. Et sic quippe intelligi potest manere ira Dei in illis, idest ipsa damnatio. Haec enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio, ut in ira vo-

(1) Al. damnandorum.
(2) Al. miserentur.
(3) Al. et in leviores.

* idest manente ira sua, non contineat miserationes suas, non aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus: quae nec psalmus ait: Ad finem dam iram suam, vel post iram suam; sed in ira sua: quae si sola esset, alienari a regno Dei, et carere magna multitudine dulcedinis Dei, tam grandis tamen est poena, ut ei possint nulla tormenta quae ovium, comparari, si illa sit aeterna; ista autem sint quantumlibet (1) multis saeculis longa. Mauebit ergo sine fine mors per petra damnatorum (2), et ipsa omnibus erit communis, sicut manebit communiter omnium vita aeterna sanctorum. * Ecce ita asserti hic poenas reprobatorum non esse finitimas, quod non improbat, si dicatur eorum supplicio aliquid levamen adhiberi. Unde non incongrue dici potest, Deum esse iuste id possit; non omnino tantum patire malos in futuro quantum meruerunt; sed eis aliquid, quantumcumque mali sint, de poena relaxare.

Determinat praemissas auctoritates.

Quod ergo dictum est, iudicium sine misericordia fieri illi qui non fecit misericordiam, ita intelligi potest quod iudicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordia; vel fiet iudicium ei sine misericordia liberante et salvante, qui tamen in aliqua poena alleviatione misericordiam Dei sentit. Ita cum dicitur: * Misericordia hic, iudicium in futuro, * negatur quia in futuro sit misericordiae effectus, et in electis, qui per misericordiam ab omni miseria liberabuntur, et in reprobis, qui minus quam meruerunt cruciabuntur. Sed hic non sine causa dicitur fieri Dei misericordia et iudicium in futuro: quia et hic multis modis nunc peccatores et iustificat, quod tunc non facit; et tunc reddens singulis secundum merita sua, manifeste iudicabit, qui nunc oculos iudicis: eorum oculos iudicium, ut ait Augustinus (cap. 2 vel 3), (5) intelligitur poena, quae quisque vel exerceat ad purgationem, vel moveat ad conversionem, vel si contempnit, exerceat ad damnationem. Occultum ergo iudicium Dei poena dicitur: quia (4) iudicat purgando, convertendo, vel excaecando. Iudicia quoque Dei interdum appellantur dispensationes eius de omnibus rebus. Unde (Rom. 11, 33, 7): * Iudicia eius abyssus multa. * Iudicium autem quo in futuro iudicabit, intelligitur sententia iudicis, quae ventilabitur area; idest, dividetur localiter boni a malis ministerio Angelorum; et isti in vitam ducuntur, illi in supplicium mittuntur, qui nunc simul nati sunt.

De iustitia et misericordia Dei.

Sed quomodo iustitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, saper Cassiodorus duas esse res dixit, quae semper adiunctae sunt iudicio Dei. Iustitia enim Dei et misericordia non duae res sunt, sed una res, idest una divina essentia est, sicut supra pluribus auctoritatibus ostensum est. (quia non est Deo aliud esse misericordem quam misericordiam, nec iustum quam iustitiam; sed idem prorsus: nec aliud est ei esse misericordem quam iustum, vel misericordiam, quam iustitiam; sed omnino idem: quia non denominative, sed essentialiter haec de Deo dicuntur. Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei quaedam esse misericordiae, quaedam iustitiae? Si enim iustitia Dei misericordia est, quaecumque sunt opera misericordiae, esse videntur iustitiae, et e converso. His responderi potest sic. Illis locutionibus quibus iustitiam et misericordiam adhibentur, non diversitas subiacentis, idest rei his vocabulis significatae, exprimitur; sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cum enim dicitur Deus iustus vel iustitia, essentia divina praedicatur, et etiam quod ipse sit distributor et iudex meritorum intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors, essentia divina praedicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Similiter cum dicitur bonus, essentia divina praedicatur (3), et insuper auctor omnium honorum ostenditur. Ita et cum dicitur Deus, essentia divina praedicatur, et ipse timendus ostenditur. Inde ergo quaedam opera misericordiae, quaedam iustitiae dicuntur, non quia divina essentia haec et illa operetur, et quin haec et illa sint opera divinae essen-

(1) Al. si quantumlibet.

(2) Nisi addit idest alienatio a vita Dei.

(3) In inscriptionem Psalm. 20, quae est: In finem pro confitebis illi (Ex edit. P. Nicolai).

(4) Al. qua.

(5) Al. perperam additur: et cum dicitur Deus.

tiae, quae dicitur misericordia et iustitia; sed quia quaedam sunt quibus iudex et aquus distributor, quaedam quibus ostenditur miseratio: misericors enim dicitur in natura, miserator in exhibitione; et in quibusdam operibus dicitur effectus esse misericordia, et in quibusdam effectus iustitiae, non quod aliud efficiat iustitia, aliud misericordia Dei, sed ad essentiam referat; sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur iudex, ex quibusdam miserator; vel, ut quibusdam placet, iustus et misericors. Sed secundum hoc occurrit questio: quomodo ex aliis ostendatur iustus et ex aliis misericors, cum sit idem ei esse iustum et esse misericordem. Si enim secundum eandem rationem dicitur iustus et misericors; ex eo opere quod intelligitur iustus, intelligitur misericors, et e converso. Sed dixi supra, quia cum dicitur Deus iustus et misericors, ita eadem divina essentia significatur, et secundum ea idem praedicatur, ut etiam quaedam diversa intelligantur. Intelligimus enim per hoc eum esse miseratorem, et iustum iudicem. Quod evidenter Origenes ostendit, dicens (hom. 3, in Hierem., cap. 8): * Omnia quae Dei sunt, Christus est: ipse sapientia eius, ipse fortitudo, iustitia, sanctitas, ipse prudentia. Sed cum unum sit in subiacenti, pro varietate sensuum diversis nuncupatur vocabulis. Aliud enim significat sapientia, aliud iustitia. Quando enim sapientia dicitur, disciplinam de divinarum humanarumque rerum instruere; intelligitur: quando iustitia, distributor vel iudex meritorum; insinuat; ita et prudentia cum dicitur, doctorem et demonstratorem bonarum vel malarum rerum vel neutrarum intelligitur. *

Auctoritates probat quaedam iustitiae, alia misericordiae, alia bonitati attribui.

Quod autem quaedam opera misericordiae, quaedam iustitiae, quaedam bonitati attribuantur, in Scripturis facile est reperire. Et de misericordia quidem et iustitia manifestum est: de bonitate vero et misericordia amplius laet. Sed Augustinus (in Psal. 155) docet illa opera proprie ad misericordiam pertinere quibus aliqui a miseria liberantur; ad bonitatem vero non solum illa, sed facturam et gubernationem naturalium, ita dicens: * Ad misericordiam pertinet quod peccatis mandata, et de miseria liberat: ad bonitatem vero quod caelum et terram et omnia valde bona creavit ut essent. * Idem (super Psal. 73): * Caeli non indigent misericordia, ubi nulla est miseria: in terra hominis abundat misericordia, et superabundat Dei misericordia. Misera ergo dat misericordiam, ubi nulla est miseria: in terra hominis abundat misericordia et misericordia Dei plene est terra, non caeli, qui non indigent misericordia; indigent tamen regente Domino: omnia enim indigent Domino, et misera et felicia: quia sine illo miser non sublevarit, felix non regitur. * Item alibi (super Psal. 24): * Misericordia est erga miseros, bonitas erga quoslibet. * Interdum misericordia large accipitur, ut bonitas.

Quomodo universae viae Domini dicantur misericordia et veritas.

Post haec considerari oportet quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Hoc multiplicem recipit expositionem. Universae enim viae Domini misericordia et veritas, quibus ad nos venit, ut ait Augustinus super Psal. 24, intelligitur duo adventus. Primus, in quo manifestam et multiplicem misericordiam nobis exhibuit et secundum, in quo requiringdo merita iustitiam exhibuit. Universae etiam viae Domini, idest quibus ad Dominum ascendimus, sunt iustitia qua a malo declinamus, et misericordia qua bonum facimus: in his enim duobus omne bonum meritum includitur. Sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi merito quaeri potest, ut in omni opere Domini haec duo mutuo sibi iungantur. Quibusdam placuit non in omni opere Domini haec duo concurrere, secundum effectum dico: nam secundum essentiam non dividitur misericordia a iustitia, sed unum est; verum secundum effectum non in omni opere Domini dicuntur esse misericordiam et iustitiam; sed in quibusdam fatentur tantum misericordiam, et in aliis iustitiam, atque in aliis misericordiam et iustitiam. Fateatur tamen, Dominus rationem dicit fecit, misericorditer agere et iuste, referentis rationem dicit ad Dei voluntatem, quae iustitia est et misericordia. non ad effectus misericordiae et iustitiae quae sunt in rebus. Alii autem videtur quod sicut dicitur Deus omnia opera sua iuste facere et misericorditer, ita concedendum sit in omni opere Dei iustitiam esse et misericordiam, idest clementiam secundum effectum vel signum: quia nullum opus Dei est ita quod non sit effectus vel signum aequitatis et clementiae, sive occulte sive aperte. Aliquando enim manifesta est clementia sive benignitas, et occulta aequitas; aliquando e converso.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de receptaculis animarum in quibus puniuntur vel praemiantur ante resurrectionem communem et iudicium generale, et de suffragiis quibus iuvamus mortuos, vel iuvamus ab eis; hic determinat de divina iustitia et misericordia, quibus praedicta omnia dispensantur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de divina iustitia et misericordia secundum operationem ad poenam damnatorum; in secunda determinat de eis in generali, ibi: *Sed quomodo iustitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit? Circa primum tria facit: primo ostendit quod misericordia Dei in poenis damnatorum locum non habet; secundo ostendit contrarium, ibi: Sed his occurrit quod ait Cassiodorus. Tertio determinat veritatem, ibi: Unde non incongrue dici potest etc. Circa quod tria facit: primo proponit quid sit verum circa questionem: praedictam: secundo solvit auctoritatem quae est in contrarium, ibi: Quod igitur dictum est etc.; tertio exponit quod dixerat, scilicet quod sit occultum Dei iudicium, ibi: Cujus occultum iudicium intelligitur poena, quae quisque vel exerceat ad purgationem, vel admonet ad conversionem.*

Sed quomodo Dei iustitiam et pietatem... supra Cassiodorus duas esse res dixit? Hic determinat multipliciter de iustitia et misericordia Dei in communi; et dividitur in partes duas: in prima inquit de differentia iustitiae et misericordiae Dei; in secunda inquit quomodo iustitia et misericordia concurrunt ad opus divinum, ibi: Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Circa primum duo facit: primo movet questionem; secundo determinat eas, ibi: His responderi potest. Circa primum duo facit: primo inquit, utrum sit idem in Deo iustitia et misericordia; secundo utrum eadem opera debeant iustitiae et misericordiae attribui, ibi: Cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quaedam esse misericordiae, quaedam iustitiae?

His responderi potest etc. Hic solvit propositas questionem; et circa hoc duo facit: primo solvit primam; secundo secundam, ibi: Quod autem opera quaedam esse. Circa primum tria facit: primo solvit primam questionem; secundo movet dubitationem circa solutionem positam, ibi: Sed secundum hoc occurrit questio etc.; tertio solvit dubitationem, ibi: Sed dixi supra etc.

Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Hic inquit quomodo misericordia et iustitia Dei occurrunt ad opus ipsius; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nullum opus Dei est ad quod non concurrat misericordia Dei vel iustitia; secundo inquit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi: Sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quaeri potest etc. Et circa hoc duo facit: primo proponit questionem; secundo solvit eam, ibi: Quibusdam placuit. Et dividitur in partes duas, secundum quod duas opiniones ponit circa hanc questionem; secunda incipit ibi: Alii autem videtur etc.

QUAESTIO I.

Hic duo quaeruntur. Primo de divina iustitia. Secundo de eius misericordia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.º an iustitia Deo debeat attribui; 2.º de iustitiae eius effectus; 3.º de iustitia eius contra damnatos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum iustitia Deo attribuenda sit.

(1 p., qu. 21, art. 1; 1 cont. Gent., cap. 94.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod iustitia Deo attribuenda non sit. Quia, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 8 vel 12), ridiculum est laudare deos secundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum moralium eis attribuire. Sed iustitia est virtus moralis. Ergo Deo attribui non potest.

2. Praeterea, iustitia contra temperantiam dividitur. Sed temperantiam non attribuitur Deo. Ergo nec iustitiam ei attribuire debemus.

3. Praeterea, iustitia in aequalitate consistit, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 8 vel 10). Sed nihil potest Deo esse aequale. Ergo non potest esse aliqua iustitia eius ad alterum.

4. Praeterea, Philosophus in 3 Ethic. (cap. 5) dicit, quod domini ad servum non est iustitia. Sed Deus est omnium dominator. Ergo ei iustitia non competit.

Sed contra est quod, in Psal. 10, dicitur: *Iustus Dominus, et iustitias dilexit.*

Praeterea, omne quod est potissimum, est Deo attribuendum. Sed secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 5), iustitia est praerellarissima virtutum. Ergo maxime debet attribui Deo.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod in Deo secundum eandem rationem dicatur bonitas et iustitia. Quia iustitia est universaliter omnis virtus, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (ubi sup.). Sed virtus uniuscujusque rei est bonitas ipsius; quia virtus est quae bonum habentem facit, et opus ejus bonum reddit, ut patet in 2 Ethic. (cap. 3 vel 6). Ergo secundum eandem rationem dicitur iustus et bonus.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in 8 cap. de div. Nom.) quod iustitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed distribuere omnibus, (1) ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas causa est. Ergo iustitia et bonitas dicuntur in Deo secundum eandem rationem.

3. Praeterea, bonitas et iustitia magis conveniunt in Deo quam convenient in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur esse ratio bonitatis et iustitiae; nisi enim ex hoc ipso quod creata sunt bona, iusta essent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia essent bona, et ab eo iusto non essent omnia iusta. Ergo in Deo secundum eandem rationem dicitur bonitas et iustitia.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Hebdom. (cap. 2): *Bonum esse (2) ad essentiam, iustum vero esse ad actum respicit. Sed esse et actus non dicuntur secundum eandem rationem in Deo. Ergo nec iustitia et bonitas.*

(1) Al. additur: hoc.

(2) Al. omne.

Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed bonitas et iustitia se habent ut genus et species; unde Boetius dicit in lib. de Hebdom. (ubi sup.): *Bonum quidem est generale, iustum autem speciale*. Ergo non est eadem ratio omnino bonitatis et iustitiae.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod non sit eadem ratio in Deo iustitiae et veritatis. Quia ea quae in nobis secundum speciem differunt, in Deo differunt secundum rationem. Sed nobis ponitur veritas alia virtus a iustitia specie differens, ut patet in 4 Ethic. (cap. 15 vel 15). Ergo et in Deo secundum aliam rationem dicitur iustitia et veritas.

2. Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed veritas, secundum Tullium (lib. 2 de Invent., num. 66), est species iustitiae. Ergo veritatis et iustitiae non est eadem ratio.

3. Praeterea, iustitia, cum sit quasi species bonitatis, ut ex auctoritate Boetii inducta patet, ad affectum pertinet; veritas autem ad intellectum. Ergo veritas et iustitia non dicuntur in Deo secundum eandem rationem.

Sed contra est quod in auctoritate Psal. 24, 10, quae hic inducitur: *Unicursae viae Domini, misericordia et veritas*, veritas pro iustitia exponitur. Ergo sunt idem secundum rationem.

Praeterea, iustitia consistit in redditione debiti. Sed Deus non est debitor nobis nisi ex promisso, ut Anselmus dicit (in Medit. redemp. Generis humani, cap. 5). Ergo idem est Deo reddere debitum quod solvere promissum. Cum ergo ex hoc quod solvit promissum, dicatur verax; secundum eandem rationem dicitur Deus iustus et verax (1).

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam questionem, quod iustitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptionibus et dationibus (2), ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 5). Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod constituitur aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit iustitia commutativa, utpote quae medium ponit in emptio- nibus et venditionibus, et omnibus retributionibus. Alio modo secundum quod constituitur aequalitas inter duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod uterque aequaliter recipit pro meritis; et in hoc consistit iustitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa iustitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa iustitia, sicut est in illis quorum unus non potest recom- pensare aliquid aequalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid acqui- valens beneficiis patris; a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuatur patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativae iustitiae; sed tamen aliquis modus iustitiae salvari potest, in quantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum,

(1) Al. diceretur Deus iustus verax,
(2) Al. et dationibus.

ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis. Sed iustitia distributiva non requirit quan- titatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuatur, sed unicuique proportionaliter secun- dum suum modum. Sic ergo ratio distributivae iustitiae Deo proprie convenire potest, in quantum scilicet aequalitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde Dionysius dicit in 8 cap. de divin. Nomin., quod iustitia laudatur in Deo, in quantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed iustitia commutativa, per quam aequalitas con- stituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae; sed tamen servatur etiam pro- portionis quaedam aequalitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, in quantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic etiam quidam modus commutativae iustitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignan- tur duo modi divinae iustitiae. Unus, in quantum reddit pro meritis: hoc enim ad iustitiam distribu- tivam pertinet, cuius est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur iustus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae iustitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa iustitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei iustum in quantum est ei pro- portionatum: et decens. Glossa (vetus Ambrosiastri) super illud 1 Corinth. 2: *Tanquam a Domini spi- ritu*, dicit (1): *Ut ostenderet talem gloriam dari quae sublimitati congruat dantis*.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinan- tur circa materiam civilem, sicut iustitia est circa emptiones et venditiones et dispositiones, et hujus- modi; non tamen removetur per hoc quin iustitia possit esse in Deo, secundum quod est distributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

Ad secundum dicendum, quod temperantia con- sistit circa passiones innatas, iustitia autem circa commutationes operationum; ex quo patet quod materia temperantiae nullo modo potest Deo con- venire, sicut materia iustitiae. Et praeterea tempe- rantia dirigit respectu horum quae sunt in tempe- rato; sed iustitia respicit illud quod est extra; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod iustitia non semper requirit aequalitatem inter dantem et accipientem, nec semper aequalitatem quantitatis; sed sufficit quandoque aequalitas proportionis; et ideo non est inconveniens, si iustitia aliquo modo in Deo ponatur.

Ad quartum dicendum, quod inter dominum et servum non potest esse iustitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua aequalitas secundum

(1) Al. deest dicit.

dicuntur bona in quantum sunt a bono: non tamen unicuique eorum quae producit in esse, dat quod sit actu secundum illum specialem modum actionis quem iustitia servat. Et ideo non oportet quod omnia quae sunt a iusto Deo, iusta dicantur; et sic etiam non sequitur quod sit eadem ratio boni et iusti.

Solutio III. Ad tertiam questionem dicendum, quod omnis aequalitas per actionem aliquam con- stituta requirit aliquam regulam secundum quam adaequatio fiat; unde cum iustitia consistat in hoc quod aequalitatem per suam actionem constituat in dationibus et acceptionibus; oportet omnem ius- titiam aliquam regulam habere secundum quam adaequatio fiat. Regulae autem iustitiae sunt ratio- nes in mente constitutae, secundum quas homo iustus aequalitatem constituit; et ideo, quando ejus actiones illis rationibus concordant, dicitur iustitiam servare; quando autem discordant, dicitur iniuste agere. Et quia veritatis ratio consistit in adaequa- tione rerum ad intellectum; inde est quod nomen veritatis transfertur ad significandum adaequationem operum iustitiae ad rationes iustitiae; et haec est veritas quam dicimus iustitiae veritatem; et secun- dum hoc ipsa iustitia idem quod veritas est; sed tamen iustitia dicitur secundum aequalitatem exte- rius constitutam; sed veritas dicitur secundum com- mensurationem exterioris aequalitatis ad rationes quae sunt in mente; et secundum hoc veritas et iustitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones exte- riores comparantur ad anteriorem dispositionem mentis dupliciter; uno modo ut signum ad signa- tum; alio modo ut regulatum ad regulam; et secun- dum utramque comparationem commensuratio exteriorum actionum ad anteriorem dispositionem mentis constituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua Philosophus loquitur in 4 Ethic. (cap. 7), consistit in commensuratione actionum ad mentem, prout sunt signa illius; dum scilicet aliquis talem se exhibet in dictis et factis, qualis est interior; unde haec virtus, secundum ipsum, opponitur iactantiae et simulationi. Sed veritas iustitiae, de qua loqui- mur, facit commensurationem secundum aliam com- parationem actionum exteriorum ad mentem, prout scilicet comparantur ad eam ut ad regulam aequa- litatis in rebus constitutae per actus iustitiae. Sed quia non solum aequalitas constituta in rebus per actus nostros, sed etiam ipsi actus nostri com- mensurari debent rationi quae est in mente; ideo in hac commensuratione etiam alia veritas invenit- ur, secundum quod ipsae operationes sunt com- mensuratae menti; et haec est veritas vitae, quae consistit in hoc quod unusquisque faciat secundum quod ratio docet.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua Tullius loquitur, est secundum commensura- tionem vocis ad rem, prout scilicet aliquis confi- tetur in iudiciis secundum quod res se habet, et servat in factis secundum quod promisit; et haec veritas est pars iustitiae.

Ad tertium dicendum, quod veritas quae est in intellectu, est aequalitas intellectus ad rem indiffe- renter, sive sit per actum nostrum constituta, sive non; et de hac non loquimur ad praesens. Et quia voces sunt signa intellectus; ideo iuxta hanc veri- tatem sumitur veritas doctrinae quae distinguitur contra veritatem iustitiae; veritas enim doctrinae

quantitatem inter eos constituit, cum totum quod est servi, sit domini; servatur tamen aliquis modus iustitiae commutativae, prout inter eos invenitur aequalitas proportionis. Unde etiam Philosophus in 3 Ethic. (cap. 6), distinguit dominativum iustum a iusto politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse iustitia Dei ad creaturam.

Solutio II. Ad secundam questionem dicendum, quod iustitia praesupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim, in 2 lib., dist. 1, quaest. 1, art. 1, in corp., dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum ejus providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum princi- pium communicationis totius, quia Deus perfectio- nes creaturis largitur. Sed iustitia determinat quem- dam modum in istis communicationibus, in quantum scilicet communicando aequalitatem servat. Et ideo patet quod bonitas et iustitia secundum rationem dupliciter differunt. Primo, quia bonitas pertinet ad ipsam perfectionem naturae divinae, secundum quam habet rationem finis; sed iustitia pertinet ad ipsum communicationis actum. Secundo, quia bonitas etsi respiciat communicationem ut principium, respicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem specialem modum; sed iustitia determinat in ea specialem modum, scilicet aequalitatis. Et has duas differentias Boetius tangit in lib. de Hebdom. (cap. 2), dicens quod bonum respicit essentiam, sed iustum actum; et iterum quod bonum generale est, et iustum speciale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vir- tus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causae efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia ef- fectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo vir- tus, quae hanc proportionem importat cum sit dis- positio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Phys. (text. 17), dicitur facere bonum agentem et actum. Et similiter etiam iustitia, sive accipiatur ut virtus particularis, sive prout est idem quod omnis virtus, se tenet ex parte efficientis; tamen secundum quod virtus omnis est iustitia, etsi subiecto sit idem ius- titia et virtus, non tamen sunt idem ratione, ut in 3 Ethic. dicitur. Unde nullo modo sequitur quod iustitia et bonitas sint ejusdem rationis.

Ad secundum dicendum, quod distributionis principium est est bonitas et iustitia, sed diversi- mode; quia bonitas est sicut principium finale, non determinans specialem distributionis modum; sed iustitia est sicut principium efficiens determinans specialem modum distributionis; et ideo etiam Diony- sius (de div. Nom., cap. 8) attribuit iustitiae distri- bitionem secundum dignitatem; sed communicatio- nem absolute attribuit bonitati.

Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturae quam producit in esse, aliquam perfec- tionem largitur: alias esse non posset; et ideo omnia

in veritate enuntiationis consistit. Potest igitur colligi ex praedictis, quod veritas (1) uno modo accipitur secundum commensurationem intellectus ad esse rei; et secundum hanc veritas doctrinae accipitur. Alio modo secundum commensurationem actionum nostrarum ad intellectum rectum; et sic prout sunt signum ipsius, non considerato damno vel lucro alicujus, est veritas de qua loquitur Philosophus, divisa contra simulationem et jactantiam; considerato vero damno vel lucro, est veritas quae est pars justitiae, quam Tullius ponit, per quam servatur aliquis indemnis in judiciis et confessionibus, ut utraque istarum veritatum reducat ad veritatem doctrinae, in quantum utraque consistit in quadam manifestatione. Prout vero actiones nostrae comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, sic secundum quod intellectus rectus est regula actionum, est (2) veritas vitae; secundum vero quod est regula aequalitatis (3) constitutae in rebus, est veritas justitiae.

ARTICULUS II.

Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. — (2 contra Gent., cap. 29.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. Anselmus enim in Monol. (in Proslog., cap. 11), dicit de Deo loquens: *Id solum justum est quod vis et non justum quod non vis*. Ergo etc.

2. Praeterea, Rom. 9, 21, dicitur: *An non habet potestatem figulus ex eadem (4) massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* et loquitur de Deo per similitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, justum est ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, justum est ut fiat; et sic ex hoc solo dicitur aliquid esse justum quod est a Deo volitum.

3. Praeterea, ubicumque est aliud justitia quam voluntas, justitia voluntatem restringit, et sic quodammodo ei resistit. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. 20: *An non licet mihi quod volo facere?* nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in Psalm. 115, 5: *Omnia quaecumque voluit fecit*; et Rom. 9, 19: *Voluntati ejus quis resistet?* Ergo ipsa ejus voluntas est ejus justitia. Ex hoc ergo aliquid est justum quod est a Deo volitum.

4. Praeterea, in nobis non est idem, opus nostrum esse justum, et a nobis esse volitum, ex hoc quod alicui debitor simus, cui (5) si debitum reddere volumus, justum opus nostrum non esset. Sed Deus nulli est debitor. Ergo opus ipsius non dicitur justum nisi ex hoc quod est ei placitum.

Sed contra, Deus dicitur juste agere, in quantum reddit unicuique pro meritis. Psal. 61, 15: *Tu reddis unicuique iuxta opera sua*. Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

Praeterea, opus Dei non ex eodem dicitur opus justitiae et opus misericordiae. Sed opus misericordiae est opus voluntatis divinae. Ergo non ex

(1) *Al. additur*: prima.
(2) *Al.* est regula, actio non est etc.
(3) *Al.* justitiae aequalitatis.
(4) *Al.* deest eadem.
(5) *Al.* quibus.

hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

QUAESTIUNCULA II.

Uterius. 1. Videtur quod Deus non possit praetermittere aliquid eorum quae ad justitiam operis ejus concurrunt. Quia 2 ad Tim. 11: *Ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum (dicit Glossa) si dicta sua non impleret*. Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei justum esse quod per ipsum implentur Dei dicta, videtur quod possit justitiam sui operis praetermittere.

2. Praeterea, Rom. 11 (super illud: *Contra naturam inseruit es etc.*), Glossa: *Deus creator et conditor omnium rerum nihil contra naturam facit, sicut nec contra seipsum*. Sed sicut ipse est conditor naturarum, ita ipse est conditor et causa omnis justitiae. Ergo nihil potest facere contra ordinem justitiae in rebus constitutum.

3. Praeterea, si posset ordinem justitiae in rebus constitutum immutare, ergo posset bonos damnare et malos praemiare. Sed hoc videtur inconueniens. Ergo Deus ordinem justitiae qui est in rebus, non potest immutare.

Sed contra, ordo justitiae requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus potest poenam dimittere peccato debitam: alias frustra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo potest immutare ordinem justitiae constitutum in rebus.

Praeterea, ordo justitiae in rebus humanis est conformis ordini rerum naturalium; unde justitia humana a justitia rerum naturalium trahitur, secundum philosophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo statutum, ut patet in operibus miraculosis. Ergo et potest ordinem justitiae in rebus humanis statutum immutare.

QUAESTIUNCULA III.

Uterius. 1. Videtur quod Deus nullum puniat nisi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus (epist. 5 ad Heliodorum), *quidquid patimur, peccata nostra meruerunt*. Per passionem autem poenam designat. Ergo omnis poena pro peccato redditur.

2. Praeterea, sicut praemium habet se ad meritum, ita poena ad peccatum. Ergo nec poena nisi peccato. Ergo nec poena nisi peccato.

3. Praeterea, poena est quasi medicina quaedam, dum scilicet vel ipse qui punitur, per poenam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non esset, si poena etiam absque peccato inferretur. Ergo non inferitur poena nisi pro peccato.

4. Praeterea, humana justitia a divina exemplatur. Sed secundum humanam justitiam reputaretur injustum punire aliquem sine culpa. Ergo multo fortius hoc est inconueniens divinae justitiae.

Sed contra, Job gravissime punitus fuit. Sed poena non fuit ei inflata pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non semper Deus infert poenam pro culpa.

Praeterea, infortunia quae in hoc mundo accidunt, communia sunt bonis et malis, ut Augustinus dicit in lib. de Civ. Dei (20, cap. 5). Sed culpa non est utrisque communis. Ergo aliquando poena inferitur sine culpa.

QUAESTIUNCULA IV.

Uterius. 1. Videtur quod Dominus agat justus cum uno quam cum alio. Punitio enim est opus justitiae. Sed magis punit unum quam alium. Ergo justus agit cum uno quam cum alio.

2. Praeterea, misericordius temperat severitatem justitiae. Sed Deus misericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo et justus.

Sed contra, justitia aequalitas quaedam est. Sed aequale non suscipit magis et minus. Ergo Deus non agit justus cum uno quam cum alio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Est enim in rebus creatis (1) duplex ordo: unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturae ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpae debetur ut puniatur secundum ordinem eundem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse justum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatae secundum ordinem creaturae ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis. Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas; et ideo totus ordo justitiae originaliter ad divinam voluntatem reducit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, justum sit; non tamen ex hoc justum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex loto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiae: sed quod, aliqua natura producta, ei attribuitur potest illi naturae competere, hoc ad ejus justitiam pertinet; et contrarium ejus justitiae repugnare: et similiter indifferens est quantum ad justitiam ejus ut det gratiam vel non det, cum donum gratiae non sit naturae debitum; sed postquam gratiam contulit, quae est merendi principium, ad iudicium ejus pertinet ut pro meritis praemia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur.

Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non restringit. Ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquid naturam facere, vult attribuire ei ea quae illi naturae competunt; sicut cum homo vult finem, ex hoc ipso vult ea quae sunt ad finem; et ideo voluntas Dei neque justitia ejus restringitur, neque justitiae ejus resistere potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non sit debitor alicui creaturae, tamen creaturae potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinae sapientiae imi-

tetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere: quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatae ad Deum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitiae opus potest dupliciter praetermitti. Uno modo ut fiat contra justitiam; alio modo ut fiat praeter justitiam. Cum enim justitia dicatur per comparisonem ad alterum; tunc contra ordinem fit quando ei subtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio ejus exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non est contra justitiam, sed praeter justitiam: quia etiam alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio est ei debita. Unde si aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem justitiae fiet; sicut patet in eo qui alicui liberaliter sua bona communicat. Sed, sicut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3 vel 7), pro eodem computatur minus de malo et plus de bono; unde sicut sine praedictio justitiae potest aliquid de bonis suis plus alicui conferre quam debeat, ita sine praedictio justitiae potest ei minus irrogari de poena pro peccato in eum commisso quam ei debeatur. Sed sicut non potest sine injuria alicui de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur; ita non potest minus irrogare de poena pro peccato commisso in alterum; et ideo iudex non potest sine praedictio justitiae poenas diminuire debitas pro peccatis in Deum vel in Republicam commissis, nisi forte quatenus viderit hoc utilitati Republicae expedire. Deus autem donator honorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam poenam totaliter relaxare; nec in hoc contra justitiam, sed praeter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiae esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus seipsum negaret, si creaturae non conferret quod ei debetur secundum suam dispositionem. Sic enim veritatem non servaret in operum conditione vel gubernatione. Non autem seipsum negat, si aliquid amplius creaturae exhibeat quam ei debeatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid praeter naturam, in quantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficienter vires naturae; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid praeter justitiam facere.

Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus praesentiae et dispositioni, qua ei aeternam poenam paravit; unde justitiae ipso non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo praesentiae et dispositionis aeternae.

(1) *Al.* causatus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena de sui ratione semper importat aliquid nocivum. Ex hoc autem est aliquid nocivum quod per ipsum subtrahitur aliquid bonum. Inter bona autem hominis quaedam sunt per se loquendo ei bona, quae sunt bona hominis in eo quod homo; quaedam autem sunt bona secundum ordinem ad ista bona, sicut temporalia bona. Unde ista tantum sunt bona, inquantum ad illa spiritualia bona sunt homini adiumento; si autem impediunt, ex hoc non sunt ei bona, sed mala; unde etiam Philosophus in 7 Ethic. (cap. 15 vel 14) dicit, quod bona fortuna est iudicanda secundum comparisonem ad virtutem, prout adjuvat vel impedit eam. Pati ergo detrimentum in spiritualibus bonis semper malum est; sed pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem est bonum, quandoque vero malum. Malum quidem est, secundum quod impedit ab operatione virtutis et consecutione spiritualis boni; sed bonum est, secundum quod adjuvat ad virtutem sive ad consecutionem spiritualis boni, sicut exercitium corporale utile est ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum est, poena nocendo dicitur, ideo detrimentum in spiritualibus bonis semper poena est; sed detrimentum in temporalibus bonis quandoque quidem non est poena, sed medicina proficiens ad salutem; sicut amaritudo potius non est poena, sed medela corporalis sanitatis. Sed tamen, quia natura nostra talis est ut ad perfectionem spiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quo tota natura vitata est: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem spiritualis perfectionis perveniet.

Unde dicendum, quod poena, proprie loquendo, nunquam datur, nisi culpa; sed tamen id quod contingit esse poenale, scilicet detrimentum temporalium honorum in statu viae, aliquando inferitur homini absque culpa praecedenti in persona, quamvis non absque culpa praecedenti in natura; sed post hanc vitam cessante spirituali profectu, nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis sine culpa sustinebit; quia tunc absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum; Apoc. 21. Sed in spiritualibus bonis nullus detrimentum sustinet neque in hac vita neque in futura, sine culpa personae.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis et originalis praecedente vel in persona vel in natura.

Ad secundum dicendum, quod aliquid bonum alicui exhibetur nullo merito praecedente, sicut prima gratia; non tamen habet rationem praemii; unde non est inconveniens, si aliquid malum inferatur alicui nulla culpa praecedente, quod non habeat rationem poenae, sed potius medicinae promoventis ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod poena non solum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; sed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, et abstrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa praecedente sine praedictio humanae iustitiae aliquid poenale alicui inferitur, ut vel exercitatio juvenibus, vel medicina infirmis; unde non est in-

conveniens, si hoc idem fiat secundum iustitiam divinam.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod actio cum sit media inter agentem et effectum, ex utraque parte modificari potest. Cum ergo quaeritur, an Deus iustus cum uno agat quam cum alio; si hoc referatur ad actionem prout exit ab agente, cum iustitia sua, qua cum omnibus iuste agit, sit una et invariabilis, non agit iustus cum uno quam cum alio; si autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, sic etiam dici non potest, quod cum uno iustus agat quam cum alio; eo quod opus aliquid dicitur iustum ex hoc quod est proportionaliter adaequatum; aequalitas autem, sive quantitatis sive proportionis, est ejusdem rationis in minimis et in magnis; eadem enim proportio quae est inter duo et unum, est inter viginti et decem; et aequalitas eadem quae est inter unum et unum, est inter centum et centum. Et ideo non potest esse unum opus altero iustius, dummodo utrumque sit iustum; eadem enim iustitia servatur dum mala redduntur pro malis, et bona pro bonis, sive sint parva, sive sint magna. Sed tamen, quia in nobis non requiritur ad virtutem ut semper medium attingamus, sed sufficit quandoque iuxta medium esse propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. ult.); inde est quod apud nos unus alio iustus agere dicitur, secundum quod magis vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad ipsum. Sed ipse Deus, cui sunt notae omnium rerum mensurae, semper in operatione sua ad medium indivisibile pertingit; unde nullo modo iustus cum uno quam cum alio agit.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitio non est effectus iustitiae inquantum hujusmodi; sed inquantum est culpae proportionata. Licet ergo a Deo inferatur major poena vel minor; semper tamen ex eius iustitia secundum eandem proportionem inferitur.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit absolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem vel aequalitatem in ipso; unde secundum majorem vel minorem misericordiae effectum dicitur misericordius agere cum uno quam cum alio, si hoc referatur ad actionem secundum quod determinatur ad effectum; non autem si referatur ad eam secundum quod exit ab agente; quia ipse una et invariabili misericordia cum omnibus misericorditer agit. Nec tamen sequitur propter hoc, quod aliquo modo cum uno iustus agat quam cum alio; effectus enim misericordiae non est contra iustitiam, sed praeter eam, ut ex praedictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum ex divina iustitia inferatur peccatoribus poena aeterna. — (1-2, quaest. 87, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex divina iustitia non inferatur peccatoribus poena aeterna. Poena enim non debet excedere culpam. Deuter. 23, 2: *Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

2. Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori poena quam alterum puniri. Sed nulla poena po-

test esse major quam aeterna; cum sit infinita. Ergo non cullibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non sit distantia infinita.

5. Praeterea, a iusto iudice non inferitur poena nisi ad correctionem; unde 2 Ethic. (cap. 2 vel 5) dicitur, quod poenae sunt quaedam medicinae. Sed quod impii in aeternum puniuntur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum, cum tunc non sint futuri alii qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam iustitiam non inferitur pro peccatis poena aeterna.

4. Praeterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenae non sunt a Deo propter se volitae; non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas possit accidere ex poenae perpetuatione, videtur quod perpetuum poenam pro peccato non inferat.

3. Praeterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur 1 Cael. et Mund. (text. 13). Sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Praeterea, iustitia Dei hoc requirit videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia per ingratitudinem dicitur aliquis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse; unde videtur iustum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonium divinae iustitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Math. 23, 46: *Ibi sunt hi, scilicet peccatores, in supplicium aeternum.* Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam iustitiam merito temporali debetur praemium aeternum; Joan. 6, 40: *Omnia qui videt Filium et credit in eum, habet vitam aeternam.* Ergo et culpae temporali secundum divinam iustitiam debetur poena aeterna.

Praeterea, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 5), poena taxatur secundum dignitatem eius in quem peccatur; unde majori poena punitur qui percutit alapa principem quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cuius praecepta transgreditur, et cuius honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus est infinita poena; et ita videtur quod iuste pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intentionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intentionem acerbitatis, ut secundum quod gravior peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur; unde Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei (cap. 13); non enim adulterium quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur etiam secundum leges humanas; sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a societate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per S. Th. Opera omnia. V. 7.

mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a societate civium totaliter excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prorogatur vel brevitur, secundum quod ejus expedit correctioni, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Ita etiam secundum iustitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum uniens civitatem praedictam; et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae adicitur: quia, ut Augustinus in lib. praedicto (cap. 12) dicit, *quod est de civitate ista mortali homines supplicio primae mortis; hoc est de illa civitate immortalis homines supplicio secundae mortis auferre.* Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur: hoc est per accidens, inquantum homo non perpetuo manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit; unde si homo in perpetuum viveret, poenae exilii et servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanent. Qui vero hoc modo peccat, ut tamen non reddatur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantium venialiter; tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata plus vel minus inheruerunt; quod in poenis hujus mundi et purgatorii secundum divinam iustitiam servatur.

Inveniuntur etiam aliae rationes a sanctis assignatae, quare iuste pro peccato temporali aliqui poena aeterna puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt vitam aeternam; et hoc est quod Augustinus in lib. praedicto (cod. cap.) dicit: *Factus est malo dignus aeterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum.* Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 44), quod *ad magnam iustitiam iudicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato.* Et si obijciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur; dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus; unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, et non *rediens*, per seipsum (Psalm. 77, 59); sicut si aliquis se in foveam projecerit, unde exire non possit nisi adjutus; posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune; et hoc est quod Gregorius dicit, 54 Moral. (cap. 16, super illud Job 41: *Estimabit abyssum quasi senescentem*): *Iniqui ideo cum sine deliquerunt, quia cum sine vixerunt. Voluissent quippe sine sine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitate permanere: nam magis appetunt peccare*