

raus gaudium etiam in hac vita in eis incipiat. & confidentius, & fortius magnifica opera prosequantur; & mala presentis vite sustineant, sicut Paulo dictum est II. ad Corinth. xvi. 9. Sufficit tibi gratia mea.

Allo modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, & hoc certitudinaliter; & sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit judicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem potest scire se habere scientiam abstractivam conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, & objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job xxxvii. 26. Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram.

Et ideo ejus presentia in nobis, & absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job xv. 11. Si venerit ad me, non video eum; si autem abierit, non intelligam. Et ideo homo non potest per certitudinem judicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. ad Cor. xiii. 3. Sed neque me ipsum judico. . . qui autem judicat me, Dominus est.

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; & hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo, & contemnere res mundanas, & in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. ii. 17. Vincenti dabo manna absconditum . . . quod nemo novit, nisi qui accipit, quia scilicet ille (a) qui accipit, per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experit ille qui non accipit.

Ista tamen cognitio imperfecta est. Unde Apostolus dicit I. ad Corinth. xv. 3. Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: quia, ut dicitur in Psalmo xlii. 13. delicta quis intelligit? ab oculis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experit per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, & vitam in operibus vite.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; & similiter de ratione fidelis est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; & hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus,

(a) Ita cum msi. editi passim. Quis autem qui accipit gratiam. Cod. Alcan. utroque loco pro accipit habet accepit, (b) Vulgata sum.

in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est enim similis ratio de gratia, & caritate, & aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio, & pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem, vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immanentiam, secundum illud I. ad Timotheo ult. 16. Lucem habuit inaccessibilem.

Ad quartum dicendum, quod Apostolus sibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe; quæ certissime cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri.

Vel potest dici, quod loquitur de notia privilegiata, quæ est per revelationem. Unde subdit: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum (b) Sanctum.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abraham dictum potest referri ad notiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Deum timere habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

De effectibus gratiæ.

in decem articulis divisæ.

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; & primo de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quærentur decem.

Primo, quid sit justificatio impii.

Secundo, utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.

Tertio, utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.

Quarto, utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.

Quinto, utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.

Sexto, utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.

Septimo, utrum in justificatione impii sit ordo temporis, aut sit subito.

Octavo, de naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt.

Nono, utrum justificatio impii sit maxime opus Dei.

Decimo, utrum justificatio impii sit maculosa.

Nono, utrum justificatio impii sit maxime opus Dei.

Decimo, utrum justificatio impii sit maculosa.

ARTICULUS I. 600

Utrum justificatio impii, sit remissio peccatorum.

Inf. art. 6. ad 1. & IV. dist. xvi. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. & ver. quæst. xxviii. art. 1.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (quæst. lxxi. art. 1.) Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

Præterea. Unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II. de Anima (text. 49.) Sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud Act. xv. 9. Fide purificans corda eorum; & per caritatem, secundum illud Proverb. x. 12. Univerſa delicta operis caritatis. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à caritate, quam à justitia.

Præterea. Remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio: vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. viii. 30. Quos vocavit, hos & justificavit. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. viii. super illud, Quos vocavit, hos & justificavit, dicit Glossa (interl.) „ remissione peccatorum, “ Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondetur dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad justitiam, sicut & calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; & secundum hoc justitia ponitur virtus quædam; sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V. Ethic. (cap. 1. à med.) alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, & inferiores vires anime subduntur supremæ, scilicet rationi; & hanc etiam dispositionem vocat Philoſophus in V. Ethic. (cap. ult.) justitiam metaphorice dictam.

Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter. Uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; & hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet; sicut Adam justificatus accepit originale justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; & secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli ad Rom. iv. 5. Et qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei. Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quam à termino à quo; ideo hujusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, fortiter nomen à termino ad quem, & vocatur justificatio impii.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditur Deo, injustitia potest dici prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I. Joan. ii. 4. Omnis qui facit peccatum, & iniquitatem facit, & peccatum est iniquitas; & secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur justificatio.

Ad secundum dicendum, quod fides, & caritas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum, vel affectum, sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; & ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitia quam à caritate, vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis, & excitantis mentem ad deserendum peccatum: quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II. 601

Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.

IV. dist. xvi. quæst. 1. art. 3. quæst. 1. & ver. quæst. xviii. art. 8.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ, & status gratiæ sunt contraria mediata: est enim medius status innocentie, in quo homo nec gra-



gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, Remissio culpæ consistit (a) in reputatione divina, secundum illud Psalm. xxxi. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (quæst. ex. art. 1.) Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, Nullus subicitur simul duobus contrariis. Sed quedam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas, & liberalitas. Ergo qui subicitur peccato prodigalitati, non simul subicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subiciebatur. Ergo peccando vicio prodigalitati liberatur à peccato illiberalitatis: & sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est quod dicitur Rom. 111. 24. *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondendo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supradictis patet (quæst. lxxi. art. 6.) Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensæ peccatum offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur quod Deus nobis pacatur: quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna, & immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque declinamus, & quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, à qua peccatum mortale excludit. Et ideo non potest intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensæ, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligit, nec odiat. Sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ: & ideo licet homo, antequam peccet, poterit esse sine gratia, & sine culpa; tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quandam gratiæ effectum, ut supra dictum est (quæst. ex. art. 1.) ita etiam & hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat

quendam effectum in ipso, cui peccatum non imputatur: quod enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in Lib. I. de nuptiis & concupiscentia (cap. xxvi. in fin.), si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficere ut hoc moneret Scriptura, *Fili peccasti, non adjicias iterum.* Hoc autem non sufficit, sed additur: *Et de proximo deprecare, ut tibi remittantur.* Transit enim peccatum actu, remanet reatu, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 6.) Et ideo cum aliquis à peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum: unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. 602

Utrum ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii.

Inf. art. 4. 5. & 6. cor. & III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & II. dist. xxvii. art. 2. ad 7. & IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & ver. q. xxviii. art. 3. & 4. cor. & Juan. iv. lect. 2. & Ephes. v. lect. 5. fin.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impij non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, & etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus in IV. Confess. (cap. iv. parum ante med.) quod cum quidam suus amicus laboraret febris, *jacuit die sine sensu in sudore letali, & cum desperaretur, baptizatus est nesciens, & renatus est:* quod fit per gratiam justificantem. Sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea. In dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ ut habetur III. Reg. 111. & II. Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea. Per eandem causam gratia producit in esse, & conservatur: dicit enim Augustinus VIII. super Gen. ad lit. (cap. x. circ.

(a) Ita inf. & editi passim. Theologi legendum consent in non reputatione.

circ. fin. & cap. xii. in princ.) quod sic se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus. Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi, non homo totus habet motum liberi arbitrii.

Sed contra est quod dicitur Joan. vii. 44. *Omnes qui ausi à Patre, & didicerunt à me.* Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addicens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondendo dicendum, quod justificatio impij fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 111. Deus autem movet omnia secundum modum unicuique; sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravis, & aliter levis; propter diversam naturam utriusque. Unde & hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii.

Et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motus à Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii: & ideo moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento: quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem; ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis, & amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, & post modum eo careat vel per infirmitatem, vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquid aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito: quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit: quia & prius, & postea baptismum acceptavit.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiæ, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur: unde ex ejus persona dicitur Sapient. vii. 7. *Optavi, & datus est mihi sensus.*

S. Th. Op. Tom. II.

(a) Vulgata. Remittuntur ei.

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. xxi. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebit ei vel per somnium loquar ad illum:* in quo casu aliquis homini liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est, quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, & de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est obiectum voluntatis: & ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientiæ perficit intellectum, qui præcedit voluntatem: unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job xxxiii. 15. *Quando irruit super super homines, & dormiunt in lectulo, tunc aperit auris aurorum, & erudient eos: dispersit disciplinam, & audivit eorum.*

ARTICULUS IV. 603

Utrum ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii.

III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & 3. & II. dist. xxvii. art. 2. ad 4. & III. dist. xxxi. art. 3. ad 3. & IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 3. quæst. 3. & ver. quæst. 1. art. 3. & xxviii. art. 3. & 4. cor. & Juan. iv. lect. 2. & Ephes. v. lect. 5. fin.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impij non requiratur motus liberi arbitrii. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam & per quadam alia: scilicet per timorem, de quo dicitur Eccli. 1. 27. *Timor Domini expellit peccatum: nam quod sine timore est, non poterit justificari.* & iterum per caritatem, secundum illud Luc. xvi. 47. (a) *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum:* & iterum per humilitatem, secundum illud Jac. iv. 6. *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam:* & iterum per misericordiam, secundum illud Prov. xv. 27. *Per misericordiam, & fidem purgatur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impij quam motus prædictarum virtutum.

Cccc

3. Part.

(a) Vulgata. Remittuntur ei.



2. Præterea. Actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, & per donum sapientie. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impij.

3. Præterea. Diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impij, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio, longam temporis moram requirit. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impij.

Sed contra est quod dicitur Roman. v. 1. *Justificati igitur ex fide pacem habemus ad Deum.*

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. præc.) motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impij, secundum quod mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum, ut dicitur in Psal. LXXXIV. 7. secundum aliam litteram (LXX. Interpret.) *Deus ipse convertens conversibilibus nos.* Et ideo ad justificationem impij requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Heb. x. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impij.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit caritate informatus: unde simul in justificatione impij cum motu fidei est etiam motus caritatis. Moveretur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat: unde etiam concurrat actus timoris filialis, & actus humilitatis. Contingit enim unum & eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperatur, & alia imperatur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordie vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, & sic sequitur justificationem; vel per modum preparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur; & sic etiam potest præcedere justificationem vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximis.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est objectum beatitudinis, & justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientie præsupponit cognitionem fidei, ut ex prædictis patet (quæst. Lxxviii. art. 4. ad 3.)

(a) Ita reposuit Nicolajus. Al. ad destinatum persequor bravium.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. xv. 5. *credenti in cum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratie Dei.* Ex quo patet quod in justificatione impij requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat, Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V. 604

Utrum ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Inf. art. 7. ad 1. & 2. & IV. dist. xviii. quæst. 1. art. 3. q. 4. & III. con cap. clviii. & var. quæst. xxviii. art. 5.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quod ad justificationem impij non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim caritas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Prov. x. 12. *Universa delicta operit caritas.* Sed caritatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impij motus liberi arbitrii in peccatum.

Præterea. Qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp. 111. 13. *Que quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero que sunt priora, extendens me ipsum, (a) ad destinatum persequor, ad bravium superne vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrogrusum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea. In justificatione impij non remittitur unum peccatum sine alio: *impium enim est à Deo dimidium sperare veniam* (ex cap. Sant. plures. dist. 111. de penit.) Si igitur in justificatione impij oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret: quod videtur inconveniens: tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impij.

Sed contra est quod dicitur in Psal. xxxi. 5. *Dixi: Confitebor adversum me iniquitiam meam Domino: & tu remisisti impietatem peccati mei.*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1. hujus quæst.) justificatio impij est quidam motus quo humana mens movetur à Deo à statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos

(a) Ita reposuit Nicolajus. Al. ad destinatum persequor bravium.

terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit à termino à quo, & accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, & accedat ad justitiam.

Recessus autem, & accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem, & desiderium. Dicit enim Augustinus super Joan. x. exponens illud, *Mercenarius autem fugit* (tract. xlvii. ad fin.) *Affectiones nostræ, motus animum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est: progredis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis.* Oportet igitur quod in justificatione impij sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Deum justitiam; & alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, & refugere aliud: & ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen coram recordari per considerationem, ut ea detestetur: sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet: & ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita: quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit, contereretur, si memoriæ adessent: & iste motus concurrat ad justificationem.

ARTICULUS VI. 605

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impij.

III. Part. quæst. lxxxvi. art. 6. ad 1. & 2. & quæst. lxxxviii. art. 2. corp. & IV. dist. xv. quæst. iv. art. 3. quæst. 5. corp. & V. cont. cap. lxxii. & var. quæst. xxviii. art. 6. & Joann. iv. fin. & Epiph. v. lect. corp. ad 6. fin.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impij. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ & corpori.

Sed ipsa justificatio impij est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1. huj. quæst.) Ergo remissio peccatorum non debet connumerari inter ea quæ ad justificationem impij requiruntur.

2. Præterea. Idem est gratiæ infusio, & culpe remissio; sicut idem est illuminatio, & tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi: unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpe remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea. Remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum, sicut effectus ad causam: per fidem enim, & contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ: quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivia, sunt simul natura. Ergo remissio culpe non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impij.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in justificatione impij: dicitur enim Isaiæ xxvi. 9. *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus.* Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impij.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impij, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, & motus liberi arbitrii in peccatum, & remissio culpe.

Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1. huj. quæst.) justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpe in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur. Primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis diviæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino à quo, & accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpe, in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio impij dicitur esse ipsa remissio peccatorum, & secundum quod omnis motus accipit speciem à termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supra prædictis patet (art. præc.)

Ad secundum dicendum, quod gratiæ infusio, & remissio culpe dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum ipsam substantiam actus; & sic idem sunt: eodem enim actu Deus & largitur gratiam, & remittit cul-



pam. Alio modo possunt considerari ex parte obiectorum: & sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, & gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio, & corruptio differunt, quamvis generatio unus sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est communiter secundum divisionem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus: in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius, & aliquid posterius: quia principiorum, & partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

## ARTICULUS VII. 606

*Utrum justificatio impij fiat in instanti, vel successive.*

*Inf. art. 8. corp. & IV. dist. v. quæst. 11. art. 2. quæst. 5. ad 1. & dist. xvii. quæst. 1. art. 5. quæst. 3. & ver. quæst. xxvi. art. 2. ad 12. & quæst. xxviii. art. 3. ad 10. & 19. & art. 9.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod justificatio impij non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est (art. 3. hujus quæst.) ad justificationem impij requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præxigit deliberationem consilii, ut dictum est (quæst. xiiii. art. 1.) Cum igitur deliberatio discursus quemdam importet qui successione quamdam habet, videtur quod justificatio impij sit successiva.

2. Præterea. Motus liberi arbitrii non est abque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 4.) Cum igitur ad justificationem impij requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum, & in peccatum, videtur quod justificatio impij non possit esse in instanti.

3. Præterea. Forma, quæ suscipit magis, & minus, successive recipitur in subiecto, sicut patet de albedine, & nigredine. Sed gratia suscipit magis, & minus, ut supra dictum est (quæst. cxiii. art. 4.) Ergo non recipitur subito in subiecto. Cum igitur ad justificationem impij requiratur gratia infusio, videtur quod justificatio impij non possit esse in instanti.

4. Præterea. Motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impij concurrat, est meritorius; & ita oportet quod procedat à gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicitur (quæst.

(a) Ita cum inf. Nicolaus, optime. Editi passim disproportiono.

cxiv. art. 2.) Sed prius est aliquid consequi formam quam secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, & postea liberum arbitrium movetur in Deum, & in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea. Si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquid instans in quo primo animæ insit: similiter si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat. Sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ secundum Philosophum in VI. Physic. (text. 2.) oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est quod justificatio impij fit per gratiam Spiritus Sancti justificantis. Sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. 11. 2. Factus est repente de celo sonus tanquam adveniens spiritus vehementis: ubi dicit Glossa (interl. hic, & est Ambros. sup. illud Luc. 1. Abiit in montana) quod „nescit tarda molimina Spiritus Sancti „gratia. Ergo justificatio impij non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impij originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim & liberum arbitrium movetur, & culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contingit ex hoc quod subiectum non est dispositum, & agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem; forma substantialis acquiritur materiæ: & eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (quæst. cxiii. art. 2.) quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quindoque autem paulatim, & successive, ut supra dictum est (quæst. cxiii. art. 2. ad 2.) Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua (a) proportio ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis: & propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quæcumque materiam creatam subito disponere ad formam, & multo magis liberum ar-

bitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impij fit à Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concurrat ad justificationem impij, est consensus ad detestandum peccatum, & ad accedendum ad Deum: qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, & alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 5) nihil prohibet duos simul intelligere actus, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelliguntur subiectum, & prædicatum, inquantum ununtur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duos simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum: propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adherere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impij simul detestatur peccatum, & convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis, & minus, potest inesse: sic enim lumen non subito recipitur in aere, qui potest magis, & minus illuminari. Sed ratio est accipiendi ex parte dispositionis materiæ, vel subiecti, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursum; & si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti completeretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impij sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subiecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, & aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subiecto inest; est autem dare ultimum tempus, & primum instans in quo forma subsequens inest materiæ, vel subiecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tem-

pore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI. Physic. (text. 1. & seq.) sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; & in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum, vel intellectualium conceptionum (puta in Angelis) talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut & ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut in I. habitum est (quæst. lxxxv. art. 2. & 3.) Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, & primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium: quia non est ibi continuitas temporis, (a) quæ hoc requirebatur. Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo, & tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in I. dictum est (quæst. lxxxv. art. 1. & 2.) Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium; ut scilicet dicamus, quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

## ARTICULUS VIII. 607

*Utrum gratia infusa sit prima ordine nature inter ea que requiruntur ad justificationem impij.*

*IV. dist. xvii. quæst. 1. art. 4. quæst. 1. & quæst. 11. art. 5. quæst. 1. ad 2. & ver. quæst. xxvi. art. 2.*

**A**D octavum sic proceditur. Videtur quod gratia infusa non sit prima ordine nature inter ea que requiruntur ad justificationem impij. Prius enim est recedere à malo quam accedere ad bonum, secundum illud Psalm. xxxi. 13. Declina à malo, & fac bonum. Sed remissio culpæ perhinet ad recedendum à malo; infusio autem gratiæ perhinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea. Dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quedam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusio gratiæ.

3. Præterea. Peccatum impedit animam a susceptione gratiæ, & ita oportet quod prius sit remissio culpæ quam infusio gratiæ.

(a) Ita edit. Romæ & Patav. Nicolaus, quæ ad hoc requirebatur.



ne libere tendat in Deum. Sed prius est removere id quod prohibet motum; quam motus sequatur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, & motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, & quam infusio gratiæ.

Sed contra. Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. præc.) sed ordine naturæ unum eorum est prius altero: & inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpæ.

Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis, vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6. huj. quæst.), motus autem, vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supradictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio; secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa, & ratio ejus: quartum vero, & ultimum est remissio culpæ, ad quam rota ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1. & 6. huj. quæst.).

Ad primum ergo dicendum, quod recessus à termino, & accessus ad terminum dupliciter considerari possunt. Uno modo ex parte mobilis: & sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum: prius enim est in subiecto mobili oppositum, quod abicitur, & postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut Sol per suam lucem agit ad removendum tenebras; & ideo ex parte Solis prius est illuminare quam tenebras removere, ex parte autem aeris, illuminandi prius est purgari à tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ, & remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si

fumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est e converso: nam prius est ordine naturæ liberatio à culpa, quam consecutio gratiæ justificantis.

Vel potest dici, quod termini justificationis sunt culpa sicut à quo, & justitia sicut ad quem; gratia vero est causa remissionis culpæ, & ademptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dispositio subiecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur: & ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II. Physic. (text. 89.) in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis; sed in exterioribus motibus remotio impeditur præcedit affectionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quia ad removendum impedimentum peccati.

#### ARTICULUS IX. 608

Utrum justificatio impii sit maximam opus Dei.

III. Par. quæst. XLIII. art. 4. ad 2. & IV. dist. XVII. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. ad 1. & dist. XLVI. quæst. 11. art. 1. quæst. 3. ad 2. & Joan. XIV. lect. 4.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii non sit maximam opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam vitæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio Angelorum, vel hominam est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea. Justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in I. Ethic. (cap. 11. in fin.) Ergo majus opus est creatio cæli, & terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea. Majus est ex nihilo aliquid facere, & ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est ex impio justum; & est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quæ est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3. huj. quæst.). Ergo justificatio impii non est maximam opus Dei.

Sed contra est quod in Psalm. cxlii. 9. dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus*; & in collecta dicitur: *Deus, qui omnipotenti manu parcendo maxime, & miserando manifestat*:

pat: & Augustinus dicit (tract. LXXII. in Joan. ad med.) exponens illud Joan. xiv. *Mors foris bonum faciet*; quod, majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cælum, & terram.

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnam dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi: & sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid. Alio modo potest dici opus magnam propter magnitudinem ejus quod fit: & secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli, & terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cælum, & terram, subiungit: *Cælum enim, & terra transibit; prædicatorum autem salus, & justificatio permanent.*

Sed sciendum est, quod aliquid magnam dicitur dupliciter. Uno modo secundum quantitatem absolutam: & hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium: & secundum hoc glorificatio iustorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnam quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus, & milium magnam: & hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis iustum; quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus poena, quam donum gloriæ dignitatem iusti, qui ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: *judicet qui potest, utrum majus sit justos Angeli creare, quam impios justificare. Certe si equalis est utrumque potentia, hoc majoris est misericordie.*

Et per hoc patet responso ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximam opus Dei.

#### ARTICULUS X. 609

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.

Inf. quæst. cv. art. 7. ad 1. & III. Par. quæst. XLIV. art. 5. ad 1. & 3. & II. dist. XXVIII. quæst. 3. art. 3. ad 2. & IV. dist. XVII. quæst. 1. art. 5. quæst. 1. & pot. quæst. VI. art. 2. ad 6.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non mi-

raculosa. Sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducâ (art. præc. arg. Sed const.) Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea. Motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum, sicut cum illuminat cæcum, vel suscitavit mortuum: voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea. Sicut sapientia est donum Dei, ita & justitia. Sed miraculosum est quod aliquis subito sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur à Deo.

Sed contra. Opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem: dicit enim Augustinus in Lib. de prædest. sancti (cap. v. sub fin.) quod *posse vivere fidem, sicut posse habere caritatem, natura est hominum; habere autem fidem, quem admodum habere caritatem, gratia est fidelium.* Ergo justificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria conveherentur inveniri. Quorum unum est ut parte potentie agentis, quia sola divina virtute fieri possunt; & ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in I. dictum est (quæst. cv. art. 7.) & secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, & universæ omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducâ est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis: & quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax: sed enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (loc. prox. cit.)

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum & consequens ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit à natura, vel arte: & quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa, & quandoque non. Est enim iste communis, & consensus cursus justificationis ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmo-



ad perfectam deveniat quia caritas inclinat mereri augeri, ut aucta mereatur perfici, sicut Augustinus dicit (tract. v. in epist. Joan. ante med.). Quodque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione: & ideo conversio Pauli tamquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit; sunt tamen præter confutum ordinem talium effectuum: & ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quantumdamque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed (a) quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ, que nata est facere hoc, justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis: & ideo justificatio impii à Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam, & scientiam homo natus est acquirere à Deo per proprium ingenium, & studium: & ideo quando præter hunc modum homo sapiens, vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

#### QUÆSTIO CXIV.

De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

in decem articulis divisam.

Primo, utrum homo possit aliquid mereri à Deo.

Secundo, utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Tertio, utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.

Quarto, utrum gratia sit principium merendi, mediante caritate principaliter.

Quinto, utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.

Sexto, utrum homo possit eam mereri alii.

Septimo, utrum possit sibi aliquid mereri separationem post lapsum.

Octavo, utrum possit sibi aliquid mereri augmentum gratiæ, vel caritati.

Nono, utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.

Decimo, utrum bona temporalia cadant sub merito.

#### ARTICULUS I.

Utrum homo possit aliquid mereri à Deo.

Sup. quæst. XXI. art. 4. & II. dist. v. quæst. 11. art. 1. & dist. XXVIII. art. 4. & Heb.

VI. lect. 3.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompenare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult. post med.) Unde & Luc. XVII. 10. dicitur: Cum omnia que præcepta sunt, feceritis, dicitur: Servi inanes sumus; quod debuimus facere, facimus. Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud eum: cui nihil proficit. Sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo: dicitur enim Job xxxv. 7. Si iustus egessit, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem: debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat. Sed Deus nulli est debitor: unde dicitur Rom. XI. 35. Quis prior dedit ei, & retribuetur ei? Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Hierem. xxxi. 16. Est merces operi tuo. Sed merces dicitur, quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum, & merces ad idem referuntur. Id enim meriti dicitur, quod alteri recompenatur pro retributione operis, vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo est actus iustitiæ; ita etiam recompenare in eodem operis, vel laboris, est actus iustitiæ. Iustitia autem æqualitas quedam est, ut patet per Philosophum in V. Ethic. (cap. IV. in princ.) & ideo simpliciter est iustitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter iustitia, sed quidam iustitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam jus pa-

Parisi. 1698. quandoque; hæc tamen posterior habet in margine: Al. quando.

ternum, sive dominativum, ut in eodem Libro (cap. VI.) Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter iustum, est etiam simpliciter ratio meriti, & mercedis; in quibus autem est secundum quid iustum, & non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, inquantum salvatur ibi iustitiæ ratio: sic enim & filius meretur aliquid à patre, & servus à domino. Manifestum est autem quod inter Deum, & hominem est, maxima inæqualitas (in infinitum enim distat) & totum quod est hominis bonum, est à Deo. Unde non potest hominis (a) ad Deum esse iustitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quandam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem, & mensura humanæ virtutis (b) homini est à Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, & operationes ad quod à Deo sunt ordinatæ; differenter tamen: quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus iustitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non querit utilitatem, sed gloriam, id est manifestationem suæ bonitatis; quod etiam ex suis operibus querit. Ex hoc autem quod eum collimus, nihil ei accrescit, sed nobis: & ideo meretur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatione impleatur.

#### ARTICULUS II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.

Sup. quæst. CIX. art. 5. & loci ibi indistincti.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur ad S. Thom. Op. Tert. II.

(a) Ita cum ead. Conrado, & Garcia, editi passim, Al. à Deo, (b) Ita editi, Rom. Al. hominis.

quod divinitus ordinatæ, sicut dictum est (art. præc.) Sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem: unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia abque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

Præterea. Idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minoribus beneficiis sit consecutus à Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videretur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria: & ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

Præterea. Misericordia, & liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam, & liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiam si nunquam suam gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod multo magis homo abque gratia vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. VI. 23. Gratia Dei vitæ æternæ.

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (quæst. CIX. art. 2.) Unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem carne.

Si ergo loquamur de homine quodam primum statum, sic una ratione non potest homo mereri abque gratia vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divinæ. Actus autem cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquod excedens proportionem virtutis quæ est principium actus: hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ: quia etiam excedit cognitionem, & desiderium ejus, secundum illud I. ad Cor. II. 9. Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquid supernaturalis donum, quod gratia dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quedam Dei offensæ exclusivæ à vita æterna, ut patet per supra dicta (quæst. LXXI. art. 6. & quæst. CXI. art. 2.) nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri.



mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors, secundum illud Rom. vi. 23. *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vite æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ: & hoc modo ejus actus potest esse meritorius vite æternæ.

Ad secundum dicendum, quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit: quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inducendam, dissimiliter se habet in Deo, & in homine. Nam homo omnem virtutem beneficiendi habet à Deo, non autem ab homine: & ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus: quod Apostolus signanter exprimit, dicens: *Quis prius dedit ei, & retribuatur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, ante quam ab eo acceperit, per id quod accepit à Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine, & de Deo: quia etiam homo ab alio mereri non potest, (a) quem offendit prius, nisi ei satisfaciens reconcilietur.

## ARTICULUS III. 612

*Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.*

III. P. quæst. XLVIII. art. 1. corp. & II. dist. XXVII. art. 3. & art. 5. corp. & III. dist. IV. quæst. 111. art. 1. ad 1. & 5. & Rom. IV. lect. 3. & cap. VI. fin. & cap. VIII. lect. 4. fin.

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus ad Rom. vii. 18. *Non sunt condigna passiones hujus temporis ad futuram gloriam que revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritorie sanctorum passiones. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vite æternæ ex condigno.

2. Præterea. Super illud Rom. vi. 23. *Gratia Dei vita æterna.* dicit Gloss. (ord. August. lib. de Grat. & lib. arb. cap. 1x.) „*Posset recte dicere: Stipendium justitiæ vita æterna: sed maluit dicere: Gratia Dei vita æterna: ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere,*

(a) Ita cum cod. Alcan. alisque edit. Rom. & Patav. 1698. Garcia, Theologi, Nicolajus, & edit. Patav. 1712. quem offendit, nisi prius,

non meritis nostris. Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea. Illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus presentis vite potest æquari vite æternæ, quæ cognitionem, & desiderium nostrum excedit: excedit etiam caritatem, vel dilectionem vite, sicut & excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra. Id quod redditur secundum justum iudicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundum iudicium justitiæ, secundum illud II. ad Tim. iv. 8. *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die iustus iudex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, & secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quandam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vite æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joann. iv. 14. *Fiet in eo fons aque salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo confors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hereditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. vii. 17. *Si filii, & heredes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratione Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in presenti habemus, est non

non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute; sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vite æternæ: unde & dicitur esse pignus hereditatis nostræ II. ad Corinth. 1.

## ARTICULUS IV. 613

*Utrum gratia sit principium meriti principaliter per caritatem quam per alias virtutes.*

2. 2. quæst. CLXXXII. art. 2. corp. & III. dist. XXX. art. 5. & IV. dist. XX. art. 2. quæst. 3. & dist. XLIX. quæst. 1. art. 4. quæst. 4. & pot. quæst. VI. art. 9. corp. & Rom. VII. lect. 5. princ. & Hebr. VI. lect. 3.

**A**D quartum sic proceditur. Videtur quod gratia non sit principium meriti principaliter per caritatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. xx. 8. *Voca operarios, & reddite illis mercedem suam.* Sed quilibet virtus est principium alius operis: est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (quæst. LV. art. 2.) Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea. Apostolus dicit I. ad Corinth. xii. 8. *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem.* Sed caritas magis diminuit laborem quam auget: quia, sicut Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom. (serm. IX. cap. 111. & serm. XLIX. de Temp. vers. fin.) *Omnia secula & immensia, facilia & prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est principaliter principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea. Illa virtus videtur principaliter esse principium operis cuius actus sunt maxime meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei, & patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in Martyribus, qui pro fide patienter, & fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo alie virtutes principaliter sunt principium merendi quam caritas.

Sed contra est quod Dominus Joann. xiv. 21. dicit: (a) *Si quis diligit me, diliget me à Patre meo, & ego diligam eum, & manifestabo ei me ipsum.* Sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan. xvii. 3. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, (b) & vivam.* Ergo meritum vite æternæ maxime refidet penes caritatem.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dic-

S. Thom. Op. Tom. II. Dddd 2 AR- (a) Vulgata: qui autem diligit me. (b) In vulgata deest & vivum. (c) Ita cum cod. Alcan. alisque edit. Rom. & Pat. Theologi, & Nicolajus per quam. (d) Ita cum prædicitur, & edit. Pat. 1712. Al. eorum.

tis accipi potest (art. 1. hujus quæst.) humanus actus habet rationem merendi ex duobus. Primo quidem & principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet præ ceteris creaturis ut per se agat voluntarie agens.

Et quantum ad utrumque principaliter meriti penes caritatem consistit. Primo enim considerandum est, quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Mortis autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus caritatis, (c) per quem omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod alie virtutes imperantur à caritate. Et ideo meritum vite æternæ primo pertinet ad caritatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod (d) earum actus à caritate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum caritati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinet ea quæ sunt ad finem, ut ex supradictis patet (quæst. IX. art. 1.)

Ad secundum dicendum, quod opus ali-quod potest esse laboriosum, & difficile dupliciter. Uno modo ex magnitudine operis; & sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti: & sic caritas non diminuit laborem, immo facit aggregari opera maxima: magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit in quadam homilia (xxx. in Evang. parum à princ.) Alio modo ex defectu ipsius operantis: unicuique enim est laboriosum, & difficile quod non prompta voluntate facit: & talis labor diminuit meritum, & à caritate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fides actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. v. Similiter etiam actus patientiæ, & fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex caritate hæc operetur, secundum illud I. ad Cor. xii. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*



## ARTICULUS V. 614

*Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.*

*III. P. quæst. 11. art. 11. corp. & II. dist. xvii. art. 4. ad 6. & III. dist. xix. quæst. 1. art. 1. quæst. 1. corp. & III. cont. cap. cxi. & cl. & ver. quæst. xix. art. 6. & 7. corp. & Joann. 2. l. 4. & Ephef. 11. l. 2.*

**A**D quantum sic proceditur. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psalm. xxxi. aliquant. ante med.) *fides meretur justificationem*. Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea. Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea. Apud homines aliquis potest pro meriti donum jam acceptum; sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multo magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequencia opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. 1v. 4. *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*. Sed illud meretur homo quod imputatur sibi secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondetur dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter. Uno modo secundum rationem gratuiti doni; & sic manifestum est, quod omne meritum repugnat gratiæ: quia, ut ad Rom. xi. 6. *Apollolus dicit: Non autem gratia, jam non ex operibus*.

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei que donatur; & sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam: tum quia excedit proportionem nature, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquid habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere: quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cuiuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (quæst. cix.) Si vero aliud donum gratuitum aliquis meretur virtute gratiæ precedentis, jam non erit prima.

(a) Ita miss. & cæteri passim. Al. rei veritas,

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. I. Retract. (cap. xxi. 11. post med.) ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod crediti initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo: quod ipse ibidem retractat: & ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem meretur. Sed si supponamus, sicut (a) fidei veritas habet, quod initium fidei sit in nobis à Deo, jam etiam ipse actus fidei consequitur primam gratiam; & ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impleri, ut supra dictum est (quæst. cxiii. art. 4.)

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest *facere merita de immundo conceptum semini*. (Job xiv. 4.)

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit à prima gratia sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono: & ideo non est similis ratio de dono gratiæ, & de dono humano.

## ARTICULUS VI. 615

*Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.*

*II. dist. xxvii. art. 6. & III. dist. xix. quæst. 1. art. 2. quæst. 1. corp. & art. 4. quæst. 3. ad 5. & IV. dist. xlv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. corp. & I. Tim. 1v. l. 2. fin.*

**A**D sextum sic proceditur. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia, Matth. ix. super illud: *Videns Jesus fidem illorum, &c.* dicit Glossa (ord.) „Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valet aliena, ut intrus, & extra sanaret hominem! Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea. Orationes iustorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult. 16. *Multum valet deprecatio iusti assidue*. Sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini*. Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea. Lucae xvi. 9. dicitur: *Facite*

## ARTICULUS VII. 616

*Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.*

*III. dist. xxvii. art. 4. ad 3. & Hebr. vi. l. 3.*

**A**D septimum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod iuste à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil iustius à Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1. super hæc verba Psalmi) quam quod reparetur post lapsum, secundum illud Psalmi lxx. 9. *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me Domine*. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea. Multo magis homini profuit opera sua quam profuit alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut & primam gratiam. Ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea. Homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera que fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex suprascriptis patet (art. 2. huj. quæst. & quæst. cix. art. 5.) Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. xviii. 24. *Si avertit se iustus à iustitia sua, & fecerit iniquitatem... omnia iustitia ejus que fecerat, non recordabuntur*. Ergo nihil valet ei precedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondetur dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui.

Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest: quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ: quæ quidem motio interruptitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia que postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur

*vobis amici de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*. Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam; per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2. huj. quæst. & quæst. cix. art. 5.) Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Hier. xv. 1. *Si steterit Moyses, & Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*: qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondetur dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. 1. & 4. huj. quæst.) opus nostrum habet rationem meriti ex duobus. Primo quidem ex vi motionis divinæ; & sic meretur aliquis ex condigno. Alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus; & ex hac parte est meritum congrui: quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentes virtutes excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat: & ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed Anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, & auctor salutis humane, secundum illud ad Hebr. 11. 10. *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis, &c.*

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam. Quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiam proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius; licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cuius aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Hieremias ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiam; meritum autem condigni innititur iustitiam: & ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum iustitiam, secundum illud Danielis ix. 18. *Neque enim in justificationibus nostris præsternimus preces ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multas*.

Ad tertium dicendum, quod pauperes elemosynas recipientes dicuntur recipere alios



talis meriti efficacia per impedimentum quod est, & in eo qui meretur, & in eo cui meretur: hic enim utrumque in unam personam concurrir. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium, quo quis desiderat reparationem post lapsum, iustum dicitur; & similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur iusta, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam: quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt, quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem.

Unde dicendum, quod quilibet actus caritatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

## ARTICULUS VIII. 617

*Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ, vel caritati.*

*II. dist. xxvii. art. 5. & IV. dist. xx. art. 2. quæst. 3. corp.*

**A**D octavam sic proceditur. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ, vel caritatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. vi. 2. *Receperunt augmentum caritatis, vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium: quod est inconveniens.*

2. Præterea. Nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia, vel caritas, ut ex supradictis patet (art. 2. & 4. huj. quæst.) Ergo nullus potest majorem gratiam, vel caritatem mereri quam habeat.

3. Præterea. Id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratia, vel caritate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ, vel caritatis cadat

sub merito, videtur quod per quemlibet actum merito informatum aliquis mereatur augmentum caritatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens: dicitur enim II. ad Timoth. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus sum quia potens est depositum meum servare.* Sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritum gratiæ, vel caritas augetur: quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad caritatis augmentum. Non ergo augmentum caritatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit super epistolam Joan. (implic. tract. v. ante med.) quod *caritas meretur augeri, ut audia mereatur, & perfici.* Ergo augmentum caritatis, vel gratiæ cadit sub merito.

Respondetur dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6. & 7. huj. quæst.) illud cadit sub merito condigni ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum caritatis, vel gratiæ, secundum illud Prov. 1v. 18. *Iustorum semina quasi lux splendens procedit, & crescit usque ad perfectum diem, qui est dies gloriæ.* Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

Ad primum ergo dicendum, quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus, & medius, qui est & principium, & terminus: & talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus huius finem in hoc constituunt: unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut & gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore; ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

## ARTICULUS IX. 618

*Utrum homo possit perseverantiam mereri.*

*IV. dist. xlv. quæst. 11. art. 1. quæst. 1. corp.*

**A**D nonum sic proceditur. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent; alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis dominicæ, ut Augustinus exponit in libro de Bono perseverantiæ (cap. 11. & xvii.) Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea. Magis est non posse peccare, quam non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito: meretur enim aliquis vitam æternam, de cuius ratione est impeccabilitas. Ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea. Majus est augmentum gratiæ quam perseverantia in gratia quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. præc.) Ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est quod omne quod quis meretur, à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam: nec potest dici, quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quod si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondetur dicendum, quod eum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum, & ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet (art. 6. 7. & 8. præc.) illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito: quia dependet solum ex motione divinæ, quæ est principium omnis meriti,

(a) *Vulgata audit,*

Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur, cuiuscumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quæ non merentur, orando impetrantur: nam & peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud Joann. ix. 31. *Scimus quia peccatores Deus non (a) exaudit* (tractat. xl. v. in Joann. à med.) alioquin frustra dixisset Publicanus: *Deus propitius esto mihi peccatori*: ut dicitur Luc. xv. 11. 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia, quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta (in corp. art.)

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet (ibid. & art. præc.)

## ARTICULUS X. 619

*Utrum temporalia bona cadant sub merito.*

*2. 2. quæst. cxxi. art. 5. ad 4.*

**A**D decimum sic proceditur. Videtur quod temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet Deut. xxviii. Ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea. Illud videtur sub merito cadere quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi factio aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. 1. 11. *Et quia timuerat chanaanites Deum, adificavit illis domos, &c.* ubi Glossa Gregorii (lib. xviii. Moral. cap. 1v. ante med.) dicit, quod *boni, dignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam re, compensationem accepit.* Et Ezech. xxix. 18. dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum: servitute magna adversus Tyrum, & merces non est reddita ei: & postea subdit: Erit merces exercitui illius, & dedit ei terram Aegypti pro eo quod laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea. Sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus poenis, sicut patet de

So-



Sodomitis Genesi xix. Ergo & bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est quod illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia, & mala similiter se habent ad bonos, & malos, secundum illud Eccle. ix. 2. *Universa æque eveniunt iusto, & impio, bono, & malo, mundo, & immundo, immolanti viciniam, & sacrificia continenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est præmium, vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud Psalm. lxxxi. 27. *Mibi autem adhaerere Deo bonum est;* & per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem: & talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid, & non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum: & hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam; secundum hoc directe, & simpliciter cadunt sub merito, sicut & augmentum gratiæ, & omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris iustis de bonis temporalibus, & etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam: & intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in Psalm. xxxiii. 11. (a) *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono:* & alibi (Psalm. xxxvi. 25.) *Non vidi justum delevitum, &c.*

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid: & ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum scilicet homines mo-

(a) *Vulgata inquiringes.*

## FINIS TOMI II

ventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (art. 2. 3. & 6. huj. quæst.) ita temporalia bona in se considerata habent rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc proficenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum lib. IV. (cap. ix.) *In illis temporalibus promissis figure fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vite presentis inhaerebat; & illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum, quod ille retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad Regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obsterices licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala insiguntur in poenam impiis, in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vite æternæ. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt poenæ, sed magis medicina, ut supra dictum est (quæst. lxxxvi. art. 8.)

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eveniunt bonis, & malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum, vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem: quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.



