

emendatio in futurum, quam recompensatio præteritorum; & propter hoc ex parte ista Augustinus (Gennadius) definit satisfactoriam. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cogitatio potest recompensatio præteritorum, quæ sit circa eadem conversio modo.

(a) In præterita enim respicientes, causis peccatorum propter peccata detestamur, à peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela à causis incipimus, ut causis subtractis, facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversæ assignationes secundum diversa quæ in ipso inveniuntur; & sic est in proposito; ut ex dictis patet (in corp.).

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum, quod debemus Deo ratione culpe commissæ: quia debitum penitentia respicit, ut prius dictum est (art. præc.).

QUÆSTIO XIII.

De satisfactorum possibilitate.

in duos articulos dividitur.

**D**Einde considerandum est de possibilitate satisfactorum.

Circa quod duo quaruntur.

Primo, utrum homo possit Deo satisfacere.

Secundo, utrum aliquis pro alio satisfacere possit.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactor enim debet æquari offensæ, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2. & 3.). Sed offensæ in Deum commissæ est infinita: quia quantitate recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui Principem percutit quam alium quemquam. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Præterea, servus, quia totum quod habet, domini est, non potest pro aliquo debito recompensare. Sed nos servi Dei sumus, & quicquid boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactor sit recompensatio offensæ præterite, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Præterea, ille cuius totum quod habet, non sufficit ad unum debitum exolvendum, non potest pro alio debito satisfacere. Sed quicquid homo est, & potest, & habet, non

sufficit ad solvendum debitum pro beneficio creationis: unde Isa. xl. 16. dicitur quod *libera Libani non sufficiunt ad holocaustum*. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensæ commissæ.

4. Præterea, homo totum tempus suum debet in Dei servitium expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit (implic. Lib. I. epist. 1.) Ergo non potest homo recompensationem Deo facere: & sic idem quod prius.

5. Præterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali non potuit satisfacere, nisi Deus, & homo esset. Ergo neque pro actuali.

Sed contra. Sicut Hieronymus dicit (Pelagius in exposit. fidei ad Damas. ad fin.) *qui dicit Deum aliquid impossibile homini peccasse, anathema sit*. Sed satisfactor est in præcepto: Luc. 11. 8. *Facite dignos fructus penitentia*. Ergo possibile est Deo satisfacere.

Præterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini est possibile satisfacere. Ergo & Deo.

Præterea, satisfactor est, cum pena culpæ æquatur: quia iustitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit æqualem penam assumere delectationis quæ fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Respondetur dicendum, quod homo Deo dupliciter debitor efficitur: uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commissi. (b) Et sicut gratiarum actio, vel laetitia, vel si quid est aliquid huiusmodi, respicit debitum accepti beneficii: ita satisfactor respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes, & Deum, etiam secundum Philosophum (Lib. VIII. Eth. sub fin. Lib.) impossibile est æquivalentem reddere secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest; quia amiciis non exigit æquivalentem, sed quod possibile est: & hoc etiam est æquale aliquid, scilicet secundum proportionalitatem: quia sicut se habet hoc quod Deo est debitum, ad ipsius Deum; ita hoc quod iste potest reddere ad ipsum, & sic aliquo modo forma iustitiæ conservatur. Et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo Deo satisfacere, si pro æqualitate tenentur quantitatis importet; contingit autem importet æquivalentem proportionalitatis, ut dictum est (hic sup.) & hoc sicut sufficit ad rationem iustitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut offensæ habuit quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis; ita etiam satisfactor accipit

(a) Al. In præterito enim respicientes causa &c. usque ad verba In his autem.

(b) In exemplo an. 1486 adnot. sequentia.

capit quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis; prout est gratia transformata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest.

Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte averfionis; & sic gratia dimittitur: sed ex parte conversionis finita est; & sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est: quia satisfactor non respondet peccato, nisi secundum quod est offensæ Dei; quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte averfionis.

Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad averfionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit. Et hoc in idem redit quod prius dictum est: quia per fidem Mediatoris gratia data creditibus est. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactor per modum prædictum.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, in quantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium: & ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest: quia quamvis Dei sit, prout ad Deo est sibi concessum; tamen libere ei traditum est, ut ejus dominus sit: quod servus non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo æquivalent satisfactor fieri non possit, non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim posse suum totum homo Deo debeat; non tamen ab eo exigitur de necessitate salutis ut totum quod possit, faciat: quia hoc est ei impossibile secundum statum præsentis vite, ut totum posse suum in aliquid unum expendat; cum oporteat eum circa multa esse sollicitum: sed est quædam mensura homini adhibita, quæ ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; & super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus præteritum recuperare; potest tamen in futuro recompensare illud quod in præterito facere debuisset: quia non debuit debito præcepti totum quod potuit, ut dictum est (in solut. præc.).

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, est minus habeat de ratione peccati quam actuale; tamen est gravius malum, quia est ipsius humanæ naturæ infectio: & ideo per unius hominis nisi satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

**ARTICULUS II.** Utrum unus pro alio possit penam satisfactoriam expere.

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod penam satisfactoriam non possit unus pro alio expere. Quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri; vel demereri; cum sit scriptum (Palm. 124. 12.) *Redderet unicuique secundum opera sua*. Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

Præterea, satisfactor contra contumaciam, & confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest contri; nec confiteri. Ergo nec satisfacere.

Præterea, unus pro alio orando etiam sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest; satisfaciendo pro alio, pro se satisfaciatur: & ita ab eo qui pro altero satisfaciatur, non exigitur alia satisfactor pro peccatis propriis.

Præterea, si unus pro alio satisfacere potest, ergo ex quo unum solvit debitum peccati, alius statim à debito liberatur. Ergo si moriatur, postquam tota pena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolvabit; vel si adhuc puniatur, duplex pena reddetur pro eodem peccato; scilicet illius qui satisfacere incipit, & illius qui puniatur in purgatorio.

Sed contra. Galat. vi. 2. dicitur: *Alter alterius onera portate*. Ergo videtur quod unus possit onus penitentia imponere pro alio portare.

Præterea, Caritas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino iudicio fieri potest.

Respondetur dicendum, quod pena satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti, & ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati sic satisfactor unus non prodest alteri: quia ex jejuniis unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, in quantum scilicet aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiæ, quæ efficacissimum remedium est ad vitandum peccatum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major pena imponatur ei qui pro altero satisfaciatur, quam principaliter imponetur, ut

quidam dicunt, hac ratione nos a quod pena propria magis satisfaciatur quam aliena: quia pena habet vim maxime satisfaciendi ratione caritatis, quia homo ipsum sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfaciat, quam si ipse satisfaceret; ideo minor pena requiritur in eo qui pro alio satisfacit, quam in principali requiretur: unde dicitur in *vis. Patrum* (Lib. V. libello xv. num. xxxv.) quod propter caritatem unus qui alterius fratris sui caritate ductus penitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec etiam exigitur quantum ad solutionem debiti quod ille pro quo sit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiam si esse potens, alio satisfaciendo pro ipso, ipse à debito immunis esset. Sed hoc requiritur, in quantum pena satisfactoria est in remedium. Unde non est permittendum quod aliquis pro alio penitentiam agat, nisi defectus aliquis appareat in penitente, vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum, vel spiritualis, per quem non sit promptus ad postulandum penam.

Ad primum ergo dicendum, quod premium essentiale redditur secundum dispositionem hominis: quia secundum capacitatem videtur ei plenitudo visionis divinæ. Et ideo sicut unus non disponitur per actum alterius; ita unus alteri non meretur premium essentiale, nisi meritum eius habeat efficaciam infinitam; sicut Christi, cuius merito solo pueri per baptismum ad vitam æternam perveniunt. Sed pena temporalis pro peccato debita post culpæ remissionem non taxatur secundum dispositionem eius cui debetur: quia quandoque ille qui est melior, habet majoris penæ reatum. Et ideo quantum ad penam remissionem unus alteri potest mereri; & actus unus efficitur alterius, caritate mediantem, per quam omnes unum sumus in Christo (Gal. III. 29).

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quæ ad dispositionem bonitatis, vel malitiæ hominis pertinet: & ideo per contritionem unus alius à culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiæ subicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere: quia in sacramento gratia suscipiendi datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, & confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas penæ; sed in merito attenditur caritatis radix: & ideo ille qui ex caritate pro alio meretur saltem merito congruo, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, etiam pro se satisfacit: quia illa quantitas penæ non suf-

ficit ad utrumque peccatum: tamen satisfaciendo pro alio sibi meretur aliquid maius quam sit dimissio penæ, scilicet vitam æternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam penam se obligasset, non prius à debito esse immunis quam eam solvisset; & ideo penam ipse patitur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit, quam si non fecerit tunc uterque est debitor illius penæ, unus pro commisso, alius pro omisso: & ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

**Q. U. ÆSTIO. XIV.**  
**De qualitate satisfactionis.**

*In quinque articulis divisam.*

**Deinde considerandum est de qualitate satisfactionis: & circa hoc quaruntur quinque.**

Primo, utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.

Secundo, utrum ille qui de omnibus peccatis prius contritus fuit, & postea in peccatum incidit, de aliis peccatis, quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem.

Tertio, utrum homini, postquam caritatem habuit, valere incipiat satisfactio præcedens.

Quarto, utrum opera extra caritatem facta sint aliquis boni meritoria.

Quinto, utrum opera prædicta valeant ad penam infernalis mitigationem.

**ARTICULUS I.**

**Utrum homo possit de uno peccato satisfacere sine alio.**

*S. Th. ubi sup. art. 3. quæst. 1. & 2.*

**Ad primum sic proceditur. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.** Eorum enim quæ non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem: alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest extirpi sine alio per satisfactionem.

2. Præterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit unus debiti solutionem sine alio. Ergo & Deus satisfactoriam unius peccati sine alio.

3. Præterea, Satisfactio, ut in littera dicitur (IV. dist. xv.) est peccatorum causas excidere, nec eorum suggestionibus aditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio; ut si aliquis luxuriam refrenet, & avaritiam insitit. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra. Ita cum veteribus edit. Pat. Nicolaj: Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. (b) *Vulgata.* Nescit homo.

Sed contra. Ita. LVIII. jejunium eorum qui ad contentiones, & lites jejunabant, Deo acceptum non erat, licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Præterea, Satisfactio est medicina curans peccata præterita, & preservans à futuris, ut dictum est (quæst. xii. art. 3.) Sed peccata non possunt sine gratia evitari. Ergo cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato sine alio fieri satisfactio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod potest de uno peccato satisfieri sine alio; sicut Magister in littera dicit (IV. dist. xv.) Sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensæ præcedens: oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensæ autem ablatio est amicitie restitutio. Et ideo si aliquid sit quod amicitie restitutum impediatur, etiam apud homines, satisfactio esse non potest. Cum ergo quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediatur, quæ est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat, alio retento; sicut nec homini satisfaceret qui pro alapa ei data se ei proferret, & aliam similem daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurere sine alio; sed unum & idem est, secundum quod omnia peccata remittuntur: & ideo remissiones diversorum peccatorum connexæ sunt. Et ideo de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inæqualitas justitiæ opposita, quia unus rem alterius habet: & ideo ad restitutionem non exigitur, nisi quod restituatur equalitas justitiæ: quod quidem potest fieri de uno debito, & non de alio. Sed ubi est offensæ, ibi est inæqualitas non tantum justitiæ opposita, sed etiam amicitie: & ideo ad hoc quod per satisfactionem offensæ tollatur, non solum oportet quod equalitas justitiæ restituatur per recompensationem equalis penæ, sed etiam quod restituatur amicitie equalitas: quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impediatur.

Ad tertium dicendum, quod unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, ut Gregorius dicit (Lib. XXV. Moral. cap. 18. à princ. & hom. xi. in Ezech. à med.) Et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit.

(a) *Ita cum veteribus edit. Pat. Nicolaj:* Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. (b) *Vulgata.* Nescit homo.

**ARTICULUS II.**

**(a) Utrum qui extra caritatem existentem possit satisfacere de peccatis ante contritum.**

**Ad secundum sic proceditur. Videtur quod qui de omnibus peccatis contritus fuit prius, & postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. Dicit enim Daniel Nabachodonosori, Dan. iv. 24. Peccata tua elemosinis redime. Sed ipse adhuc peccator erat; quod sequens poema demonstrat. Ergo potest in peccato existens satisfacere.**

2. Præterea, (b) *Nemo scit, utrum sit dignus odio, vel amore:* Eccle. ix. 1. Si ergo non possit fieri satisfactio nisi ab eo qui est in caritate, nullus sciret se satisfecisse: & hoc est inconveniens.

3. Præterea, Ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed penitentem, quando penitentiam inchoavit, in caritate erant. Ergo tota satisfactio sequens ex illa caritate intentionem ejus informantem efficaciam habebit.

4. Præterea, Satisfactio consistit in quadam adæquatione culpæ ad penam. Sed talis adæquatio penæ potest etiam fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo &c.

Sed contra. Proverb. x. 12. *Universa delicta operit caritas.* Sed satisfactionis virtus est delere delicta. Ergo sine caritate non habet suam virtutem.

Præterea, Præcipuum opus in satisfactione est elemosyna. Sed elemosyna extra caritatem facta non valet, ut patet I. Corinth. xlii. 3. *Si distribuero in cibis pauperum omnes facultates meas, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo nec satisfactio aliqua est cum peccato mortali.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per præcedentem contritionem remissa fuerint, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, & in peccato existens satisfaciat, satisfactio talis ei valet; ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur.

Sed hoc non potest esse: quia in satisfactione oportet quod amicitia restituatur, etiam justitiæ equalitas restituatur, cuius contrarium amicitiam tollit, ut Philosophus in IX. Ethicor. dicit (cap. 1. & 3.) Equalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum æquivalentiam, sed magis secundum acceptationem.

(a) *Ita cum veteribus edit. Pat. Nicolaj:* Utrum aliquis de illis peccatis quæ sibi per contritionem dimissa fuerunt, satisfacere possit extra caritatem existentem. (b) *Vulgata.* Nescit homo.

tionem ipsius. Et ideo oportet quod etiam si jam offensa sit dimissa per precedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta; quod dat eis caritas. Et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur, quod a peccato cessaret, & penitenter, & sic, per elemosinas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo, utrum caritatem habuerit in satisfaciendo, vel habuit; ita etiam nescit pro certo, utrum plene satisfecerit; & ideo dicitur Eccli. v. 5. *De propinquo peccato noli esse sine metu.* Nec tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habeat. Quamvis enim poenam non expiet per huiusmodi satisfactionem; tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad Eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod intentio illa interrupta est per peccatum sequens; & ideo non dat vim aliquam operibus post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adequatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem, nec secundum aequivalentiam. Ideo ratio illa non sequitur.

#### ARTICULUS III. 56

*Utrum valere incipiat satisfactio procedens bonum, postquam caritatem habuerit.*

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod postquam homo caritatem habuerit, valere incipiat satisfactio procedens. Quia super illud Levit. xxv. *Si attestatus fuerit tuus &c.* dicit Glossa (inter. implic. & sparsim) quod „fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit.“ Sed non computantur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex caritate sequenti. Ergo post caritatem recuperatam valere incipiunt.

2. Præterea. Sicut efficaciam satisfactionis impeditur per peccatum; ita efficaciam baptismi impeditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo satisfactio recedente peccato.

3. Præterea. Si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint jejunia, & in peccatum cadens ea perfecit, non injungitur, cum iterum constiter, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem ei, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per penitentiam sequentem

opera precedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra. Opera extra caritatem facta ideo non valent satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per penitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Præterea. Caritas non informat actum, nisi qui ab ipsa aequaliter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate processerint, vel de cetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quæ vitæ dicuntur, sunt meritoria vitæ æternæ; & satisfactoria respectu poenæ dimittendæ; & quod per caritatem sequentem opera extra caritatem facta vivificentur quantum ad hoc quod sunt satisfactoria, sed non quantum ad hoc quod sunt meritoria vitæ æternæ.

Sed hoc non potest esse: quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo gratæ: unde sicut caritas adveniens non potest opera extra caritatem facta gratæ facere quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi, quod fructus computentur ad tempore quo primo in peccato fuit, sed ad tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo id peccato fuit: vel intelligitur, quando statim post contritus fuit, & fecit multa bona, antequam confiteretur.

Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poenæ; & quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; & ideo probabile est quod minoris poenæ sit debitor: & propter hoc debent ad faccedote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, in quantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimat characterem in anima, non autem satisfactio. Et ideo adveniens caritas, satisfactionem tollit, & peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et præterea baptismus ex ipso opere operato justificat; quod non est hominis, sed Dei: & ideo non eodem modo mortificatur, sicut & satisfactio, quæ est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua satisfactio est in quibus manet aliquid effectus in satisfaciendo, etiam postquam actus satisfaciendi transit; sicut ex jejuniis manet corporis debilitatio, & ex elemosinarum largitione substantiæ diminutio: & sic de

de similibus. Et tales satisfactioes in peccatis facte non oportet quod iterentur: quia quantum ad hoc quod de eis manet, per penitentiam Deo accepta sunt. Satisfactioes autem quæ non relinquunt aliquem effectum in satisfaciendo, postquam actus transit, oportet quod iterentur; sicut est de oratione, & similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur, sed oportet quod iteretur.

#### ARTICULUS IV. 57

*Utrum opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria.*

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis. Quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet primum ad bonum. Sed nullum malum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquid bonum iremuneratum: & sic per illud bonum alicujus meretur.

2. Præterea. Merces non datur nisi merito. Sed operibus extra caritatem factis merces datur: unde dicitur Matth. v. de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod *recipient mercedem suam.* Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Præterea. Duo existentes in peccato quorum unus multa bona facit ex genere, & circumstantia, alius autem nulla, & equaliter propinque non se habent ad recipiendum bona à Deo; alias non esset ei consulendum ut alicuius boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis ejus percipit. Ergo iste per opera bona quæ facit, alicuius boni à Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod *peccator non est dignus pane quo vescitur.* Ergo non potest alicuius boni mereri.

Præterea. Qui nihil est, non potest alicuius mereri. Sed peccator, cum non habeat caritatem, nihil est secundum esse spirituale, ut patet I. Corinth. xi. 14. Ergo non potest alicuius mereri.

Respondeo dicendum, quod meritum proprie dicitur actio qua efficiuntur ut ei qui agit, sit justum alicuius dari. Sed justitia dupliciter dicitur: uno modo proprie, quæ scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinaria, quæ scilicet respicit debitum ex parte dantis; alicuius enim debet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi. Et sic justitia dicitur decencia divine bonitatis, sicut Anselmus dicit (in Profologio cap. 2.) quod *Deus justus est, cum peccatoribus pariter quia dicitur*

*debet.* Et secundum hoc etiam meritum dupliciter dicitur: uno modo actus ille per quem efficiuntur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; & hoc vocatur meritum condignum: alio modo ille per quem efficiuntur, ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; & ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis que gratis dantur, prima ratio dandi sit amor, impossibile est quod aliquis proprie sibi debitum faciat qui amicitia caret. Et ideo cum omnia & temporalia, & æterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi alicuius, nisi per caritatem ad Deum. Et ideo opera extra caritatem facta non sunt meritoria ex condigno neque æterni, neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem debet ut ubiqueque dispositionem adveniens, perfectionem adjiciat; ideo ex merito congrui dicitur alicuius mereri alicuius bonum per opera bona extra caritatem facta. Et secundum hoc opera illa ad triplex bonum valent, scilicet ad temporalium confutationem, ad dispositionem ad gratiam, & ad utilitatem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie dicitur meritum, ideo magis concedendum est quod huiusmodi opera non sint alicujus boni meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in VIII. Ethic. (cap. 12.) quia filius per omnia que facere potest, nihil æquale reddere patri potest his que à patre recipit, ideo nunquam potest idem filii efficiuntur: & multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi confiteri debitorum. Et ideo nullum opus nostrum ex quantitate sue bonitatis habet quod alicuius mereatur, sed habet ex mere caritatis, que facit ea que sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra caritatem factum, non facit proprie loquendo, in homine debitum, aliquid à Deo recipiendi. Sed opus malum ex quantitate sue malitæ secundum aequivalentiam poenam mereatur: quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta, sicut bona. Et ideo quomvis opus malum mereatur poenam ex condigno; non tamen opus bonum sine caritate mereatur ex condigno; premium autem super.

Ad secundum dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliæ autem rationes procedunt de merito condigno. Et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui.

ARTICULUS V.

Utrum opera prædicta valeant ad mitigationem penarum infernalium.

Ad quantum sic proceditur. Videtur quod opera prædicta non valeant ad penam infernalis mitigationem. Quia secundum quantitatem culpæ erit quantitas penæ in inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis penæ.

Præterea. Penæ infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intentione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur, aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta aliquid subtraherent de penæ debita pro peccatis; contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur penæ inferni: quod falsum est.

Præterea. Suffragia Ecclesiæ sunt magis efficacia quam opera extra caritatem facta. Sed, sicut ait Augustinus in Enchir. (cap. cx.) damnatis in inferno non profunt suffragia Ecclesiæ. Penæ ergo multo minus per opera extra caritatem facta mitigantur.

Sed contra est quod idem Augustinus dicit in Enchirid. (ibid.) Quibus profunt, aut ad hoc profunt ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio.

Præterea. Magis est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitæ penam; etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Respondeo dicendum, quod diminueræ penam infernalis potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur à penâ quam iam meruit: & sic cum nullus liberetur à penâ, nisi sic absolutus à culpa, quia effectus non diminuitur, neque tolluntur, nisi diminuta, vel ablata causa; per opera extra caritatem facta, quæ neque culpam tollere, neque diminueræ possunt, penæ inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum penæ impediatur; & sic huiusmodi opera minuunt penam inferni: primo quia homo reatum divisionis evadit, qui huiusmodi opera perficit: secundo quia huiusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu peccata faciat, atque etiam à multis peccatis per huiusmodi opera retrahatur. Verumtamen diminutionem, vel dilationem temporalis penæ merentur huiusmodi opera: sicut patet de Achab III. Reg. xxi. eodem modo sicut & bonorum temporalium consecutionem.

Quidam autem dicunt, quod diminuunt

(a) Vulgata: Timor non est in caritate; sed perfecta caritas foras mittit timorem: quoniam timor penam habet; qui autem timet, non est perfectus in caritate.

penam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed forficando subiectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis. Passibilitas autem est secundum mensuram culpæ: & ideo si culpa non diminuitur, nec subiectum fortificari potest.

Quidam etiam dicunt, quod diminuunt penam quantum ad vermem conscientiæ, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut penâ ignis æquatur culpæ, ita etiam penâ remotionis conscientiæ. Unde similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XV.

De his per quæ fit satisfactio.

in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de his per quæ satisfactio fit.

Circa quod queruntur tria.

Primo, utrum satisfactionem oporteat fieri per opera penalia.

Secundo, utrum flagella quibus à Deo in hac vita homo punitur, sint satisfactoria.

Tertio, utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur, quod sunt tria, scilicet elemosyna, jejunium, & oratio.

ARTICULUS I.

Utrum oporteat fieri satisfactionem per opera penalia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod satisfactio non oporteat fieri per opera penalia. Quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera penalia: quia Deus non delectatur in penis nostris, ut Job 111. patet. Ergo non oportet satisfactionem per opera penalia fieri.

Præterea. Quanto aliquid opus est majori caritate procedit, tanto minus est penale: quia (a) caritas penam non habet, ut dicitur in Joan. iv. 18. Si ergo oporteat opera satisfactoria esse penalia, quanto magis sunt ex caritate facta, tanto minus erunt satisfactoria: quod falsum est.

Præterea. Satisfacere, ut dicit Anselmus (Lib. 1. Cur Deus homo, cap. xi. ad fin.) est honorem debitum Deo impendere. Sed hoc

(a) Vulgata: caritas non habet penam, sed caritas perfecta foras mittit timorem: quoniam timor penam habet; qui autem timet, non est perfectus in caritate.

etiam aliis quam operibus penalibus fieri potest. Ergo satisfactio non oportet penalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit (hom. xx. in Evang. aliquid. ante med.) Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lacerata per penitentiam, quanto majora sibi intulit damna per culpam.

Præterea. Per satisfactionem oportet peccati vulnus sanari perfecte. Sed peccatorum medicinæ sunt penæ, ut Philosophus dicit in II. Ethic. (cap. 111. ante med.) Ergo oportet quod per penalia opera satisfactio fiat.

Respondeo dicendum, quod satisfactio, ut dictum est (quæst. xii. art. 3.) respectum habet & ad preteritam offensam, pro qua recompensatio fit per satisfactionem, & etiam ad futuram culpam, à qua per eam præferamur. Et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera penalia fiat. Recompensatio enim offensæ importat adæquationem, quam oportet esse ejus qui offendit, ad eum in quem offensam commisit etc. Adæquatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habet iusto, & additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Quamvis autem Deo, quantum est ex parte ejus nihil subtrahi possit; tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtrahit peccando, ut dictum est (quæst. xii. art. 3. ad 4.) Unde oportet, ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur à peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est huiusmodi, non subtrahit aliquid ab operante, sed magis perficit ipsum. Unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi penale sit. Et ideo ad hoc quod aliquid opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei fit; & penale, ut per hoc aliquid peccator subtrahatur. Similiter etiam penâ à culpa futura præservat: quia non facile homo ad peccata redit, ex quo penam expertus est. Unde secundum Philosophum (loc. sup. cit.) penæ medicinæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in penis, ut sunt penæ; delectatur tamen in eis, ut sunt iustæ: & sic satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur penalitas; ita & in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis quæ est ex parte ipsius actus, diminuit ceteris paribus meritum; sed diminutio difficultatis quæ est ex promptitudine voluntatis, non diminuit meritum, sed auget: & similiter diminutio penalitatis ex promptitudine voluntatis, quam facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactoris, sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro

peccato est recompensatio offensæ, quæ sine penâ peccatis non fit. Et de tali debito Anselmus intelligit.

ARTICULUS II.

Utrum flagella presentis vite sint satisfactoria.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod flagella quibus à Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium, nisi quod est meritum, ut ex dictis patet (quæst. præc. art. 2.) Sed non meremur nisi per ea quæ in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus à Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

Præterea. Satisfactio tantum bonorum est. Sed huiusmodi flagella etiam malis inducuntur, & præcipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

Præterea. Satisfactio respicit peccata præterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. v. 3. Tribulario patientiam operatur, patientia autem probationem, id est à peccato purgationem, ut Glossa (interl.) ibidem dicit. Ergo flagella huius vite peccata purgant; & sic sunt satisfactoria.

Præterea. Ambrosius dicit (sup. Psal. cxvii octonar. xvii. parum à princ.) Et si fides, id est peccati conscientia, desit, penæ satisfactoria. Ergo huius vite flagella sunt satisfactoria.

Respondeo dicendum, quod recompensatio offensæ præteritæ potest fieri ab eo qui offendit, & ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactoris rationem habet: quando autem fit ab ipso qui offendit, rationem satisfactoris habet. Unde si flagella, quæ pro peccatis à Deo infliguntur, sunt aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactoris accipiunt. Fiant autem ipsius; in quantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem omnino eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius: & ideo non habent rationem satisfactoris, sed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostrâ; tamen quantum ad aliquid sunt, ut scilicet eis patienter utamur; & sic homo facit de necessitate virtutem: unde & meritoria, & satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut

sub eodem igne, ut Augustinus dicit (Lib. I. de civ. Dei cap. viii. ad fin.) *aurum utilit, & palca fumat*; ita etiam eisdem flagellis & boni purgantur, & mali magis inficiuntur per impotentiam. Et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio tantum est bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam præteritam semper, sed non semper ad culpam personæ, sed quandoque ad culpam naturæ. Si enim in humana natura nulla culpa præcessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura præcessit, personæ alicui divinitus poena infertur sine culpa personæ, ad meritum virtutis, & cautelam peccati sequentis. Et hæc etiam duo necessaria sunt in satisfactio. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; & oportet esse virtutum custodiam, ut à futuris peccatis præservemur.

## ARTICULUS III. 61

*Utrum convenienter enumerentur opera satisfactoria.*

**A**D tertium sic proceditur. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sint tria: elemosyna, jejunium, & oratio. Quia opus satisfactorium debet esse pœnale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenæ tristitiam medicina, sed delectationem: unde dicitur Jacobi v. 13. *Tristatur aliquis vestrum? orat: ego animo est? psallat.* Ergo non debet computari inter opera satisfactoria.

2. Præterea. Omne peccatum vel est carnale, vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus (in illud Mar. ix. *Hoc genus demoniorum*) *Jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis.* Ergo non debet esse aliquid aliud opus satisfactorium.

3. Præterea. Satisfactio est necessaria ad emundationem peccatorum. Sed elemosyna ab omnibus peccatis emundat: Luc. xi. 41. *Date elemosynam, & ecce omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra. Videtur quod debeant esse plura. Quia contrariis contrariis eurantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactoria opera computari.

5. Præterea. Peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactio, & disciplina, sive flagellationes, quæ non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter enumerantur.

Respondeo dicendum, quod satisfactio debet esse talis, per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona, scilicet bona animæ,

& bona corporis, & bona fortunæ, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunæ subtrahimus nobis aliquid per elemosynam; sed ex bonis autem animæ non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam, vel quantum ad diminutionem ipsorum: quia per ea efficiuntur Deo accepti; sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter: & hoc fit per orationem.

Comperit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excedit: quia radices peccatorum tres ponuntur I. Joan. 11. 16. *scilicet concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, & superbia vite.* Contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium: contra concupiscentiam oculorum ordinatur elemosyna: contra superbiam vite ordinatur oratio, ut Augustinus dicit super Mattheum.

Comperit etiam quantum ad hoc quod satisfactio est peccatorum suggestionibus adiutum non indulgere: quia omne peccatum vel in Deum committimus; & contra hoc ordinatur oratio: vel in nos ipsos; & contra hoc ordinatur jejunium.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quodam duplex est oratio: quedam quæ est contemplativorum, quorum *conversatio in celis est*; & talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est quæ pro peccatis gemitus fundit; & talis habet poenam, & est satisfactoria pars.

Vel dicendum, & melius, quod quælibet oratio habet rationem satisfactoria: quia quamvis habeat suavitatem spiritus, habet tamen afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. xiv. inter med. & fin.) *dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis*: unde & nervus femoris Jacob ex luctu Angeli emarcuisse legitur Gen. xxxiii.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter: uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut regula, & luxuria; alio modo quod completur in his quæ ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animæ magis perficitur, ut avaritia. Unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia, & carnalia: & ideo oportet quod eis etiam aliqua satisfactio respondeat propria, scilicet elemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum trium per quandam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, & quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex his

his perficere, injungitur aliud; & præcipue elemosyna, quæ aliorum vices supplere potest, in quantum alia satisfactionis opera per elemosynam quibus sibi mercatur quodammodo in illis quibus elemosynam tribuit. Unde non oportet quod si elemosyna omnia mundat peccata, propter hoc alie satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie; tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera, quibus diximus (in corp. art.) dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quicquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur; & quicquid in proximi utilitatem expenditur, totum elemosynæ rationem habet; & similiter quæcumque latia exhibetur Deo, orationis accipit rationem: & ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

## QUÆSTIO XVI.

*De suscipiendis sacramentis penitentiae,*

*in tres articulos divisa.*

**D**Einde considerandum est de suscipiendis hoc sacramentum penitentiae.

Circa quod tria queruntur. Primo, utrum penitentia possit esse in innocentibus.

Secundo, utrum in Sanctis qui sunt in gloria. Tertio, utrum in Angelis seu bonis, seu malis.

## ARTICULUS I. 62

*Utrum penitentia possit esse in innocentibus.*

*S. Th. IV. dist. xiv. quæst. 1. art. 3. q. 2.*

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod in innocentibus penitentia esse non possit. Quia penitentia est commissi mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis penitentia non est.

2. Præterea. Penitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena. Ergo in eis non est penitentia.

3. Præterea. Penitentia in idem coincidit cum vindictiva iustitia. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindictiva iustitia locum non habet. Ergo nec penitentia: & ita non est in innocentibus.

Sed contra. Omnes virtutes simul infunduntur. Sed penitentia est virtus. Cum ergo in baptismo innocentibus infundantur alie virtutes, infunditur etiam & penitentia.

*S. Th. Op. Tom. V.*

Præterea. Ille qui numquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo & similiter ille qui numquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu à vulneris peccati non est nisi per actum penitentiae; ita nec sanabilitas nisi per habitum penitentiae. Ergo ille qui numquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum penitentiae.

Respondeo dicendum, quod habitus medius est inter potentiam, & actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem è converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia substractio materię tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia, in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis comperit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, & ita in actu exire; sicut pauper homo potest habere habitum magnificentie, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quæ sunt materia magnificentie, sed potest habere. Et ideo cum innocentes in statu innocencie non habeant peccata commissa, quæ sunt materia penitentiae, sed possint habere; adus penitentiae in eis esse non potest, sed habitus potest: & hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere: & ideo eis habitum penitentiae habere comperit. Sed tamen habitus iste numquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum: quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentie naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sic debita eis poena actu; tamen in eis possibile est aliquid esse pro quo eis poena debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindictiva iustitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

## ARTICULUS II. 63

*Utrum sancti homines qui sunt in gloria, habeant penitentiam.*

**A**D secundum sic proceditur. Videtur quod facti homines qui sunt in gloria, non habeant penitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in Moral. (Lib. IV. cap. ult. ad fin.) *beati peccatorum recordantur, sicut nos sani sine dolore dolum memoramus.* Sed penitentia est dolor cordis. Ergo sancti in patria non habent penitentiam.

G 2

Præ-

2. Præterea. Sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit penitentia, quia nec fides, quæ est principium penitentia. Ergo nec in Sanctis in patria erit penitentia.

3. Præterea. Frustra est habitus qui ad actum non reducit. Sed Sancti in patria non penitent actum, quia sic eis esset aliquid contra votum. Ergo non est in eis habitus penitentia.

4. Sed contra. Penitentia est pars iustitiæ. Sed iustitia est perpetua, & immortalis, & in patria remanebit. Ergo & penitentia.

5. Præterea. In vitis Patrum legitur à quodam Patre dictum, quod etiam Abraham penitebit de hoc quod non plura bona fecerit. Sed magis debet homo penitere de malo commisso, quam de bono omisso, ad quod non tenebatur, quia de bono tali loquitur. Ergo erit ibi penitentia de malis commissis.

Respondeo dicendum, quod virtutes cardinales remanebunt in patria, sed secundum actus quos habent in fine suo. Et ideo cum penitentia virtus sit pars iustitiæ, quæ est virtus cardinalis, quicumque habet habitum penitentia in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eundem actum, quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eundem actum quem hic habet penitentia: & hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare: & ideo materia huius virtutis non competit sibi nec actu, nec potentia. Et propter hoc non est simile de ipso, & de aliis.

Ad tertium dicendum, quod penitere, proprie loquendo, prout dicit actum penitentia qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus. Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus penitentia erit in patria qui modo est, ideo.

Ad quintum dicendum, quod voluntas nostra in patria omnino erit conformis voluntati Dei. Unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona, & per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente; ita etiam est de beatis. Et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre penitentia.

## ARTICULUS III. 64

Utrum Angelus sit susceptivus penitentia.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam Angelus seu bonus, seu malus, sit susceptivus penitentia. Quia timor est initium penitentia. Sed in eis est timor: Jacobi 11. 19. *Demones credunt, & contremiscunt.* Ergo in eis potest esse penitentia.

2. Præterea. Philosophus dicit in IX. Ethic. (cap. 1v. ad fin.) quod *penitudine replentur mali, & hoc est maxima pena eis.* Sed demones maxime sunt pravi; nec aliqua pena eis deest. Ergo demones possunt penitere.

3. Præterea. Facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam, quam in id quod est contra naturam; sicut aqua, quæ per violentiam calefacta est, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed Angeli possunt mutari in peccatum, quod est contra communem naturam eorum. Ergo multo fortius possunt revocari in id quod est secundum naturam. Sed hoc facit penitentia. Ergo sunt susceptivus penitentia.

4. Præterea. Idem iudicium est secundum Damascenum (Lib. II. orth. Fid. cap. 1v. in fin.) de Angelis, & de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse penitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis, quæ sunt in patria. Ergo & in Angelis potest esse penitentia.

Sed contra. Per penitentiam homo consequitur veniam de peccato commisso. Sed hoc est impossibile in Angelis. Ergo non sunt susceptivus penitentia.

Præterea. Damascenus dicit (loc. cit.) quod *homo fungitur penitentia propter corporis infirmitatem.* Sed Angeli non sunt in corpore. Ergo in eis non potest esse penitentia.

Respondeo dicendum, quod penitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est passio: sic autem nihil aliud est quam dolor, vel tristitia de malo commisso. Et quamvis, secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili; tamen aliquis actus voluntatis similitudinarius penitentia dicitur, quo quis scilicet detestatur quod facit; sicut etiam amor, & alia passiones dicuntur in intellectivo appetitu. Alio modo accipitur, secundum quod est virtus: & hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito, & intentione expiandi, vel Deum placendi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui, secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis ordo, vel inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, & per con-

sequens poenitentia passio, vel simile, ut dicitur Sapientia 1v. 3. *Intra se poenitentiam agens;* &c. Et hæc quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio, vel actus, nullo modo in beatis Angelis esse potest, in quibus peccata commissa non præcesserunt; sed in malis Angelis est; cum sit eadem ratio de his, & de animabus damnatis: quia secundum Damascenum (loc. sup. cit.) *quod hominibus est mors, hoc est Angelis casus.* Sed peccatum Angeli est irremissibile. Et quia peccatum, ut remissibile est, vel expiabile, est propria materia ipsius virtutis, quæ poenitentia dicitur; ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exiundi in actum: & ideo nec habitus eis convenit. Et ideo Angeli susceptivi virtutis poenitentia esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentia motus, sed non quæ sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quicquid in eis est naturale, totum est bonum, & ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium est in eis in malo oblatum. Et quia motus virtutis, & vici non sequitur inclinationem naturæ, sed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinentur ad bonum, motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de Angelis sanctis, & de animabus sanctis: quia in animabus sanctis præcessit, vel præcedere potuit peccatum remissibile, non autem in Angelis. Et ita quamvis sint similes quantum ad statum præsentem, non tamen quantum ad statum præteritum, quem poenitentia respicit directe.

## QUÆSTIO XVII.

De potestate clavium.

in tres articulos divisas.

Consequenter considerandum est de potestate ministrorum huius sacramenti, quæ ad claves pertinet. Circa quod primo videndum est de clavibus. Secundo de excommunicationibus. Tertio de indulgentiis: hæc enim duo sunt annexa potestati clavium. Circa primum consideranda sunt quatuor. Primo de entitate, & quidditate clavium, & utrius earum. Secundo de effectu earum. Tertio de ministris clavium. Quarto de his in quibus potest exerceri usus clavium.

Circa primum queruntur tria.

Primo, utrum clavium in Ecclesia esse debeat.

Secundo, utrum clavium sit potestas ligandi, atque solvendi, &c.

Tertio, utrum sint duæ claves, vel tantum una.

## ARTICULUS I. 65

Utrum clavium in Ecclesia esse debeant.

D. Thom. IV. dist. XVIII.

Ad primum sic proceditur. Videtur quod clavium in Ecclesia esse non debeat. Non enim requiruntur clavium ad intrandum domum cuius ostium est apertum. Sed Apocalyp. 1v. 1. dicitur: *Vidi, & ecce in celo ostium apertum;* quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 8. 7. *Ego sum ostium.* Ergo ad introitum cæli Ecclesia clavibus non indiget.

2. Præterea. Clavium est ad aperiendum, & claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui aperit, & nemo claudit, claudit, & nemo aperit, Apoc. 11. 7. Ergo Ecclesia in ministris suis clavium non habet.

3. Præterea. Cuiusque clauditur cælum, aperitur infernus, & e converso. Ergo quicumque habet clavium cæli, habet clavium inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere clavium inferni. Ergo nec clavium cæli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16. 19. *Tibi dabo clavium regni cælorum.*

Præterea. Omnis dispensator debet habere clavium eorum quæ dispensat. Sed ministri Ecclesie sunt dispensatores divinarum mysterium, ut patet I. Corinth. 1v. Ergo debent habere clavium.

Respondeo dicendum, quod in corporalibus dicitur clavium instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis per peccatum clauditur, & quantum ad maculam, & quantum ad reatum peccati. Et ideo potestas quæ tale obstaculum removetur, dicitur clavium. Hæc autem potestas est in divina Trinitate per auctoritatem: & ideo dicitur à quibusdam, quod habet clavium auctoritatis. Sed in Christo homine fuit hæc potestas ad removendum prædictum obstaculum per meritum passionis, quæ etiam dicitur janua aperire: & ideo dicitur habere secundum quosdam clavium excellentia. Sed quia ex latere Christi dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur; ideo in sacramentis Ecclesie efficaciam passionis manet. Et propter hoc etiam ministri Ecclesie, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua ad prædictum obstaculum removendum est collata, non propria, sed virtute divina, & passionis Christi: & hæc potestas metaphorice clavium Ecclesie dicitur, quæ est clavium ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium

cæli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in cælum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanæ naturæ ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi a mortuo est: & ideo Joannes post passionem vidit in cælo ostium apertum. Sed adhuc quoddam alicui manet clausum propter peccatum originale, quod contraxit, vel actuale, quod commisit, & propter hoc indiget sacramentis, & clavis Ecclesiæ.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum claudit, ne aliquis ultra in illum descendat; & de aperitione qua paradysum aperuit, remoto impedimento naturæ per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni, qui aperitur, & clauditur, est potestas gratiam conferendi, per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta; & clauditur, ne ultra homo in peccatum labatur gratia sustentatus. Potestas autem gratiam conferendi solius Dei est: & ideo clavam inferni sibi soli retinuit. Sed clavis inferni est potestas etiam dimittendi reatum peenæ temporalis, qui manet, per quem homo à regno prohibetur. Et ideo magis potest homini dari clavis regni quam clavis inferni: non enim idem sunt, ut ex dictis patet (hic sup.) alicui enim de inferno educitur per remissionem æternæ peenæ, qui non statim in regnum introducitur propter reatum temporalis peenæ, qui manet.

Vel dicendum est, quod eadem est clavis inferni, & cæli: quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum: sed denominatur à dignitate.

## ARTICULUS II.

Utrum clavis sit potestas ligandi, & solvendi, &c.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi, & solvendi, qua ecclesiasticus iudex dignus recipere, in honore excludere debet à regno; ut ex littera IV. dist. xviii. habetur; & ex Glossa (ord. sup. illud. Tibi dabo claves) Hieronymi Matth. xvi. Potestas enim spiritualis in sacramento collata est idem quod character. Sed clavis, & character non videntur idem esse: quia per characterem homo ad Deum comparatur; per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas ligandi, & solvendi.

Præterea. Iudex ecclesiasticus non dicitur, nisi ille qui habet jurisdictionem, quæ simul cum ordina non datur. Sed claves in ordine susceptione conferuntur. Ergo non debent de ecclesiastico iudice in definitione clavium mentio fieri.

Præterea. Ad id quod aliquis habet ex

seipso, non indiget aliqua potestate activâ, per quam reducat ad actum. Sed eo ipso quo aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

Præterea. Peccatores indigni sunt regno. Sed ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est. Præterea. In omnibus ordinatis agentibus ultimus finis pertinet ad principale agens non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad eum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis; & non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum, vel minister.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in II. de Anima (text. 33.) potentia per actus definitur. Unde cum clavis sit potentia quedam, oportet quod per actum, sive usum suum definitur, & quod in actu obiectum exprimitur à quo speciem recipit actus, & modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut cælum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est (art. præc. ad 1.) sed ut quantum ad hunc aperiat: quod quidem ordinate fieri non potest, nisi ejus idoneitate, cui aperiendum est cælum, pensata. Et ideo in prædicta definitione clavis ponitur genus, scilicet potestas; & subiectum potestatis, scilicet iudex ecclesiasticus; & actus, scilicet excludere, & recipere, secundum duos actus materiales clavis, qui sunt aperire, & claudere: cuius obiectum tangitur in hoc quod dicit à regno; modus autem in hoc quod dicit, dignos, & indignos: nam dignitas, & indignitas in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut in igne calor ad calefacendum, & dissolvendum. Et quia omnis gratia, & remissio in corpore mystico ex capite suo provenit, ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conferre potest, & qua potest solvere, & ligare, si iustificatio adit nec differt nisi ratione, secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus, & liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur (sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas); ideo character, & potestas conferendi, & potestas clavium est eum & idem per essentiam; sed differt ratione.

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione. Et ideo clavis cum ordine datur, sed exercitio clavis indiget materia debita, quæ est plebs

plebs subdita per jurisdictionem: & ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium. Et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat; & sic quilibet dignus jam habet cælum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad quod ei detur; & sic dignus, ut si sacerdos totaliter apertum est cælum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet: quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoveat. Et ideo rogatur Deus ut ipse solvat, ut sic sacerdoti absolute locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

## ARTICULUS III.

Utrum sint due claves, vel tantum una.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non sint due claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera, ad quam amovendam ordinantur Ecclesiæ claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavisibus.

2. Præterea. Claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est semper ex infusione, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, & à quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis: & sic est una tantum clavis, scilicet potestas iudicandi.

3. Præterea. Potestas quam habet sacerdos super corpus Christi mysticum dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conferendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo etiam potestas que respicit corpus Christi mysticum, est una tantum. Sed hæc est clavis. Ergo, &c.

4. Sed contra. Videtur quod sint plures quam due. Quia sicut ad actum hominis requiritur scientia, & potentia, ita & voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, & similiter potentia iudicandi. Ergo & voluntas absolvendi debet dici clavis.

5. Præterea. Tota Trinitas peccatum remittit. Sed sacerdos per claves est minister re-

misionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Respondeo dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere, scilicet iudicium de idoneitate recipientis, & experio actus. Et ideo etiam in actu iustitie, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse iudicium, quo discernatur, an iste sit dignus ad ipsam reddendam: & ad utrumque horum auctoritas quedam, sive potestas exigitur: non enim dare possumus nisi quod in potestate nostra habemus: nec iudicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod iudicium ad unum jam determinatur, quæ quidem determinatio in speculativo fit per virtutem primorum principiorum, quibus restit non potest, & in rebus practico per vim imperativam in iudicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia recipit per clavam iudex ecclesiasticus dignus, & excludit indignos, ut ex dicta definitione patet (art. præc. arg. 1.) ideo indiget iudicio discretionis, quo idoneitatem iudicet ex ipso receptionis actu: & ad utrumque horum potestas quedam, sive auctoritas requiritur. Et secundum hoc distinguuntur due claves: quarum una pertinet ad iudicium de idoneitate ejus qui absolvendus est; & alia ad ipsam absolutionem. Et hæc due claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, quia utrumque ex officio sibi competit; sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium præsupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur. Et sic est in proposito. Secunda enim clavis, quæ dicitur potestas ligandi, & solvendi, est quæ immediate seram aperit peccati; sed clavis quæ dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit sera illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiæ duplex est opinio. Quidam enim dixerunt, quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus, vel infusus, dicitur hæc clavis, & quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem dicitur clavis: & ideo quando est sine alia clavi, non dicitur clavis; sicut in viro litterato, qui non est sacerdos. Et licet hæc clavi quandoque alicui sacerdos careant, quia neque habent scientiam acquisitam, neque infusam, qua absolvere, & ligare possint; tamen quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quæ secundum eos classicam dicitur: & sic scientia quamvis cum ordine non traditur, traditur tamen cum ordine, quod sit clavis.

clavis id quod prius non erat. Et hæc videtur opinio Magistri fuisse (IV. dist. xix.)

Sed hoc non videtur verbis Evangelii concordare, quæ claves Petro dandas promittunt (Matth. xvi.) & ita non solum una, sed duæ in ordine dantur.

Ex propter hoc alia opinio est quod scientia quæ est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiæ exercendi: quæ quandoque sine scientia est; quandoque autem scientia sine ipsa; sicut patet etiam in iudicibus secularibus: aliquis enim iudex secularis habet auctoritatem iudicandi, qui non habet juris scientiam; & aliquis è contrario habet juris scientiam, qui non habet auctoritatem iudicandi. Et quia actus iudicis, ad quem aliquis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientiæ habitu, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas iudicandi, quæ clavis est scientiæ, sine scientiâ non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; & ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur, sicut potestas clavium, quæ est ad diversos actus, quamvis secundum potestatis, sive auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod velle uniuscuique est liberum: & ideo ad volendum non exigitur auctoritas; & propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod tota Trinitas eodem modo remittit peccata, sicut una persona, & ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, tres claves habeat; & præcipue cum voluntas, quæ Spiritui Sancto appropriatur, clavem non requiratur, ut dictum est (in solut. præc.)

### QUÆSTIO XVIII.

De effectu clavium,

in quatuor articulis divisâ.

**D**Einde considerandum est de effectu clavium.

Circa quod quaeruntur quatuor.

Primo, utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

Secundo, utrum sacerdos possit remittere peccatum quoad penam.

Tertio, utrum sacerdos per potestatem clavium ligare possit.

Quarto, utrum possit solvere, & ligare secundum proprium arbitrium.

### ARTICULUS I.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ.

**A**D primum sic proceditur. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpæ. Dicitur enim discipulis Joan. xx. 27. *Quorum remisistis peccata, remittuntur eis.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit (IV. dist. xvi.ii.) Quia sic sacerdos novi Testamenti non haberet maiorem potestatem quam sacerdos veteris Testamenti. Ergo exerceret potestatem in culpæ remissionem.

2. Præterea, in penitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed huius sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte penæ, sed ex parte culpæ, videtur quod sacerdos ad remissionem culpæ operetur ex vi clavium.

3. Præterea, maiorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, & tor abluat, secundum Augustinum (tract. xxx. in Joan. à med.) Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor à culpæ macula abluere possit.

Sed contra. Supra Magister dixit (IV. dist. xvi.ii.) quod Deus hanc potestatem non contulit ministro, quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quoad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non extendit se ad culpæ remissionem.

Præterea, peccatum non remittitur nisi per Spiritum Sanctum. Sed dare Spiritum Sanctum non est alleiujus hominis, ut in Lib. I. (dist. xiv.) Magister dixit. Ergo nec peccata remittere quoad culpam.

Respondeo dicendum, quod sacramenta secundum Hugonem (Lib. II. de sacram. par. ix. cap. 11. à princ.) ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed huiusmodi sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia, quam in ministro, sicut patet in confirmatione; & tunc vis sacramentalis est in utroque coniunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materis, sicut in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; & tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio, vel sanctificatio ministri sine aliqua sanctificatione materis; & tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in penitentia.

nitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quæ est in sacerdote, ad effectum sacramenti penitentis, sicut se habet virtus quæ est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem, & sacramentum penitentis conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe: quod non ita est de aliis sacramentis: sed in hoc differunt, quia sacramentum penitentis, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur præparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, & quandoque pueris, & aliis carentibus usu rationis; & ideo per baptismum datur gratia, & remissio peccatorum pueris sine aliqua sui præparatione precedente, non autem adultis, in quibus præxiigitur præparatio removens fictionem. Quæ quidem præparatio quandoque præcedit tempore, sufficiens ad gratiæ susceptionem, autem baptismus actu percipitur, sed non ante votum baptismi post tempus propalatae veritatis: quandoque autem talis præparatio tempore non præcedit, sed est simul cum baptismi susceptione; & tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpæ conferuntur. Sed per penitentis sacramentum nunquam datur gratia, nisi præparato adit, vel prius fuerit. Unde virtus clavium operatur ad culpæ remissionem vel in voto exiens, vel in actu se exercens, sicut & aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum: non quidem pertingens ad ipsam gratiæ susceptionem causandam, etiam instrumentally, sed disponens ad gratiam per quam fit remissio culpæ; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; & in virtute eius agit instrumentally sacerdos, ut instrumentum inanimatum, & sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philo. in VII. Eth. (cap. xii. ad fin.) & ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpæ, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, & absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpæ remissionem ordinaretur, sed ad remissionem penæ tantum, ut quidam dicunt, non exigerebatur votum suscipiendi effectum clavium ad culpæ remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta que non ordinantur ad culpæ dimissionem, sed contra penam. Sed hoc facit videri, quod non ordinatur ad culpæ dimissionem, quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat,

S. Iban. Oper. Tom. VI

requirit præparationem ex parte recipientis sacramentum. Et similiter videretur effectus baptismi, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera (IV. dist. xviii.) sacerdotibus commissæ est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Deo est, sed ut operationem Dei remittentes ostendant, tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non præsentem, sed promittant eam futuram, sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam: & sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde & sacerdotes veteris legis ostendebat tantum, & nihil operabatur. Alio modo ut significent præsentem, & nihil ad eam operentur: sic quidam dicunt, quod sacramenta novæ legis significant collationem gratiæ, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; & secundum hanc opinionem etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in culpæ remissione in ipsa sacramentali collatione factam. Tertio modo ut significent divinam operationem ad remissionem culpæ præsentem, & ad ipsam aliquid dispositive, & instrumentally operentur, & sic secundum aliam opinionem, quæ sustinetur communiter, sacramenta novæ legis emundationem ostendunt divinitus factam. Et hoc modo etiam sacerdos novi Testamenti ostendit absolutus à culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis, & de potestate ministrorum. Nec obstat quod claves Ecclesiæ ad remissionem culpæ disponant, quia culpa jam est remissa; sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum penitentis, neque sacramentum baptismi, operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpæ remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responso ad tertium. Alie rationes ostendunt, quod ad remissionem culpæ directe clavium potestas non operetur: quod concedendum est.

H

AR-